RICHARD RORTY

EDITORIAL TROTTA

CUIDAR LA LIBERTAD

EDICIÓN DE EDUARDO MENDIETA

Cuidar la libertad

Entrevistas sobre política y filosofía

Richard Rorty

Edición de Eduardo Mendieta

Traducción de Sonia Arribas

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Eduardo Mendieta, 2005

© Editorial Norma, 1996, para la traducción de
«Después de la filosofía, la democracia»

© Sonia Arribas Verdugo, 2005, para la traducción del resto de la obra

ISBN: 84-8164-746-2
Depósito Legal: M-15.173-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

Introducción: Hacia una política post-filosófica:
Eduardo Mendieta 9

ENTREVISTAS (1982-2001)

De la filosofía a la post-filosofía 33
¿Una política post-filosófica? 43
Después de la filosofía, la democracia 49
Hacia una cultura post-metafísica 65
Los pobres son la gran mayoría 77
Es bueno persuadir 87
Contra los jefes, contra las oligarquías 111
Se avecina una crisis 163
Sobre filosofía y política 173
Lo mejor no es siempre mejor 189
Sobre el 11 de septiembre 199

Nota del editor 205

Introducción

HACIA UNA POLÍTICA POST-FILOSÓFICA

Eduardo Mendieta

«Cuida la libertad y la verdad se cuidará a sí misma.»
(Richard Rorty)

I

Si Richard Rorty no existiese, tendría que ser inventado. Los americanos, más que nadie, tendrían que inventarle. Pero también tendrían que inventarle filósofos, gente de izquierdas, críticos culturales, teóricos, historiadores de las ideas, novelistas, predicadores, políticos, adivinos apocalípticos, abogados e incluso cómicos. Afortunadamente, Rorty existe. De hecho, el Rorty que ya existe ha superado todo lo que cualquiera podría haber imaginado que sería el papel de crítico consumado, *outsider* sin nostalgia, tábano socrático, desmistificador irreverente, perpetuo soñador intempestivo, profeta heroico de los nuevos amaneceres, ingenioso con don de gentes, productor magistral de bricolaje moderno y crítico patriota de un país incompleto. Para muchos, Rorty es el rival; pocos lo consideran su amigo. Sus obras son condenadas por todas partes: en todo el país, en todas las disciplinas y universidades de prestigio. A pesar de todo, es uno de los filósofos más leídos en los Estados Unidos. Richard Rorty es una anomalía americana peculiarmente extraña. Sorprendentemente, su obra se opone a la mayor parte de aquello que ha venido a representar lo americano al final del «siglo americano». Su trabajo es cosmopolita, ecuménico, multilateral, transamericano, anti-imperialista, confesadamente etnocéntrico para criticar a su comunidad moral, anti-escolástico y anti-disciplinar. Rorty es utópico, esperanzador y optimista, sin ser imprudente, poco realista y anti-democrático. El trabajo de Rorty está sobre todo guiado por dos virtudes centrales: el respeto y la esperanza. Su labor está animada por un

profundo respeto a los ciudadanos de a pie. Este respeto es promovido por la primacía que Rorty otorga al punto de vista del agente, y que se corresponde con su esperanza utópica de que la justicia social sea un proyecto valioso al que dedicar nuestras vidas, incluso cuando no tenemos garantía de triunfo o cuando es posible que nuestros beneficios se reduzcan[1].

En un país vergonzosamente corto de memoria, el trabajo de Rorty siempre defiende la *longue durée* de los movimientos sociales y las tradiciones intelectuales milenarias. Aunque su trabajo está completamente al tanto de los desarrollos más recientes de lo que se llama filosofía continental y analítica, está en contra de las disciplinas y la profesionalización de una forma impertérrita. Uno de los objetivos de sus escritos ha sido la liberación de la filosofía de las torres de marfil de las universidades de prestigio, donde fue secuestrada desde que Immanuel Kant empezó a convertir la filosofía en una disciplina. La obra de Rorty es novedosa y fresca precisamente porque ha tomado posición frente a la deformación profesional cuyos resultados son formas estériles de escolasticismo y escritos esotéricos que convierten la filosofía en algo frívolo e irrelevante para la vida pública de una democracia. Aunque es menospreciado, condenado y ridiculizado por los representantes más importantes de todo el espectro político, desde el más rojo en la izquierda hasta el más azul en la derecha, Rorty es el filósofo vivo más citado y leído de América. Ha tenido influencia y ha revitalizado muchos campos en las humanidades y ciencias sociales. Aunque muchos le han interpretado como un defensor del fin de la filosofía, su trabajo ha conseguido que el debate sobre el papel público de la filosofía haya resurgido. Sin duda, Rorty es el mejor intelectual público, el mejor filósofo y hombre de letras que los Estados Unidos pudieran tener como embajador cultural. En un tiempo en el que los Estados Unidos son percibidos como un Leviatán imperial que con rapacidad, de una manera desastrosa y a ciegas da traspiés por todo el mundo, la voz de Richard Rorty y su crítica de la política de la reciente administración son totalmente singulares si tenemos en cuenta que son pronunciadas por alguien que también ha promulgado elocuente-

1. Me ha resultado enormemente provechoso el interesante trabajo de Mark Dooley sobre la obra de Rorty. Véase en particular su «Private Irony vs. Social Hope: Derrida, Rorty and the Political»: *Cultural Values* 3/3 (1999), pp. 263-290; «A civic religion of social hope: a reply to Simon Critchley»: *Philosophy & Social Hope* 27/5 (septiembre de 2001), pp. 35-58. Véase especialmente su artículo sobre Rorty y John Caputo «In Praise of Prophesy», en M. Dooley (ed.), *A Passion for the Impossible: John Caputo in Focus*, SUNY Press, Albany, 2003, pp. 201-228.

mente un patriotismo estadounidense, y que ha recordado al público estadounidense la importancia del país, todavía sin forjar, de Emerson y Whitman[2]. Junto a John Dewey, el filósofo de la educación y la democracia, y John Rawls, el filósofo de la justicia y el liberalismo político, Richard Rorty permanecerá como uno de los filósofos estadounidenses más importantes del siglo XX. Como Dewey y Rawls, también será recordado como un filósofo de la democracia y la justicia, y de lo que él llama de una forma tan hermosa la «lealtad mayor»[3]. Como todo gran filósofo que es recordado por uno o dos filosofemas que encarnan el espíritu de su búsqueda y contribución filosófica, Rorty será recordado con estas palabras: ironía, contingencia y solidaridad.

II

De Richard Rorty se puede decir que ha tenido una meta filosófica muy específica aproximadamente a lo largo de los últimos treinta años (desde que empezó a publicar): la demostración de que el pragmatismo es una de las tradiciones filosóficas más importantes surgidas de la experiencia americana que además sintetiza los desarrollos filosóficos y científicos realizados durante los últimos siglos. El trabajo de Rorty ha consistido en la rehabilitación, redescubrimiento y renovación del pragmatismo. Muchos le han acusado de que su interpretación del pragmatismo no es correcta. Muchos han argumentado que tampoco ha entendido bien las figuras que ha tratado de rehabilitar[4]. El pragmatismo de Rorty es ciertamente una versión única y distinta del pragmatismo. Mucha gente que se identifica como pragmatista, o que está dispuesta a reconocer que comparte ciertos aspectos del modo de hacer pragmatista hasta el extremo de que se considera parte de un movimiento histórico que enarbola la renovación del pragmatismo, no está de acuerdo en lo que se refiere a quién es la figura central de esta tradición, y quién

2. Me refiero a dos textos en particular: «Fighting Terrorism with Democracy»: *The Nation* (21 de octubre de 2002) y «Postdemocracy: Richard Rorty on antiterrorism and the national security state»: *London Review of Books* (1 de abril de 2004).

3. R. Rorty, «Justice as a Larger Loyalty», en M. Festenstein y S. Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Polity, Cambridge, UK, 2001, pp. 223-237.

4. Véanse los artículos recogidos en H. J. Staatkamp, Jr. (ed.), *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville-London, 1995, y R. B. Brandom, *Rorty and his Critics*, Blackwell, Malden, MA, 2000.

es simplemente una figura menor o periférica. De un modo u otro, pensadores diversos en el espectro filosófico y político —marxismo, socialismo, feminismo, liberalismo y algunas formas de conservadurismo político— se declaran pragmatistas y además pensadores que se dedican a la crítica literaria, el derecho, la historia, la filosofía y otras disciplinas. Apelan a John Dewey, Charles S. Peirce, Wendell Holmes, George Herbert Mead, W. E. B. DuBois, William James y Josiah Royce (por nombrar algunas de las figuras más importantes del panteón pragmatista) como predecesores y fuentes intelectuales de inspiración. Richard Rorty ha hecho mucho más que el resto de los filósofos americanos contemporáneos por la revitalización y reivindicación del nombre y la tradición del pragmatismo. Pero Rorty también ha desestabilizado, empañado, zarandeado y reinscrito el significado del pragmatismo. En las manos de Rorty, el pragmatismo no sólo se ha revitalizado, sino que también se ha transformado en una de las tradiciones más formidables y venerables del canon filosófico occidental. Para acercarse a lo que Rorty significa para el pragmatismo, me gusta hacer un corte entre lo que defiende y lo que rechaza, y recoger lo primero. Así no obtendremos una definición rortiana del pragmatismo, sino más bien una circunscripción de aquello de lo que, según Rorty, deberíamos hablar en lo que concierne a los seres humanos y sus relaciones, y de aquello que, por el contrario, debería dejar de ser una preocupación o un motivo para fingir preocupación.

La forma de hablar de Rorty se caracteriza por las oposiciones. Es un anti-platónico, es decir, rechaza la distinción fundamental del platonismo: apariencia/esencia o contingente/eterno. Es un anti-aristotélico, es decir, está en contra de la distinción convención/naturaleza. También es un anti-tomista, alguien que no cree en la distinción entre la ley natural y la ley humana. Anti-kantiano, porque no quiere saber nada de las distinciones noúmeno/fenómeno, analítico/sintético, *a priori/a posteriori*. Anti-cartesiano, en tanto que opuesto a las distinciones mente/materia, innato/adquirido; anti-hegeliano, porque rechaza la idea de que hay una lógica en la historia, la de la razón vinculada a la libertad. Y anti-marxista, porque combate la idea de que toda la historia es la historia de la lucha de clases o la de que las ideas predominantes son las de las clases dirigentes. Estas formas de anti-X (X es un filósofo del canon occidental) se traducen en anti-esencialismo, anti-realismo, anti-mentalismo, anti-subjetivismo, anti-cognitivismo, anti-materialismo histórico, en definitiva, en anti-metafísica y anti-fundacionalismo. A juicio de Rorty, el pragmatismo es el nombre de la filosofía que ha intentado prescindir de

algunas de las obsesiones y vacas sagradas más obstinadas y arraigadas de la propia filosofía.

La forma de hablar de Rorty también se caracteriza a partes iguales por respaldar a muchos filósofos. Cada frase que rechaza una mitología o problemática filosófica particular es seguida sin excepción por otra en la que respalda a una o varias figuras y sus particulares desarrollos argumentativos que nos permiten prescindir de lo que fue rechazado en la frase anterior. Así, Rorty es capaz de ver la diferencia entre dos extremos[5]. Por consiguiente, Rorty es un humeano confeso, es decir, respalda la primacía que Hume da a la educación del sentimiento moral por encima del supuesto poder de la razón. Rorty está a favor de Derrida, es decir, apoya los modos en que la deconstrucción es otro nombre para la agitación y la redescripción, para el bricolaje brillante y una forma de crítica politeísta. Rorty es davidsoniano, esto es, defiende los modos en que la concepción de Davidson del lenguaje es una forma de pan-relacionalismo en la que la triangulación consiste en la sujeción a la autoridad de las razones que son ofrecidas como justificaciones, y no como modos para encontrar algo más allá y fuera de lo que es meramente humano. También sigue a Wittgenstein, es decir, apoya los modos en los que el uso del lenguaje está vinculado a formas de vida, y el que la transformación de las formas de hablar y describir el mundo también conlleve el cambio en las relaciones prácticas. Es asimismo heideggeriano, es decir, respalda al Heidegger interesado en el lenguaje como novedad poética y ofrece meta-narrativas que nos permiten ver cómo podemos empezar a desencantarnos de ellas y a articular nuevos lenguajes y narrativas. Y es un seguidor de Habermas, es decir, apoya el cambio de dirección, de la subjetividad monológica a la intersubjetividad y la racionalidad comunicativa, que Habermas ha descrito tan elocuentemente. Por consiguiente, el tipo de pragmatismo que Rorty defiende es inequívoca e inquebranta-

5. Creo que ante la lectura del conjunto de la obra de Rorty, uno nota que aproximadamente en la última década, la yuxtaposición que solía hacer en los años setenta y ochenta entre Dewey y Heidegger ha sido sustituida por la que se da entre Habermas y Derrida. Creo que a medida que Heidegger se ha hecho más sospechoso e indefendible, ha sido reemplazado por Derrida, y a medida que Dewey va quedando lejos en el tiempo, Habermas ha ocupado su lugar. Además, aunque Rorty ha continuado poniendo nombres al tipo de posiciones que él mismo sostiene, es bastante evidente que los extremos que estas dos figuras representan son las posiciones de, por un lado, la ironía privada o la contingencia y, por otro, la esperanza social o la solidaridad. Rorty escribe como si hubiese leído casi todo lo que ha sido publicado en los últimos cien años y que es importante, pero para lograr una especie de multilateralismo filosófico.

blemente historicista, emotivista, deconstruccionista, dialógico, lingüístico, contextualista y pan-relacionalista.

El rortismo no ha de confundirse con el lenguaje heideggeriano o derridiano: ambos formas por excelencia de lenguaje y descripciones que empezaron como herejías pero que luego se hicieron ortodoxias. El lenguaje de Rorty está generalmente acompañado por un tercer tipo de oración que se sustenta en las que están a favor o en contra de alguien, y que articula aquello que respalda en una voz directa y activa[6]. El pragmatismo de Rorty es una forma de pensamiento que se concentra de forma obsesiva en las cuestiones prácticas (praxis) por encima de la teoría y la contemplación. El objeto de la filosofía no es el descubrimiento de leyes eternas, o leyes que se establecen como la coartada última de las afirmaciones teóricas; por el contrario, el interés de la filosofía es el carácter instrumental de las ideas. No si las ideas son correctas porque se corresponden a una cosa de la que son copias o a la que se refieren, sino si las ideas o narrativas nos permiten transformar el mundo. De este modo, el pragmatismo de Rorty mira hacia adelante y es un pensamiento que cree que el mundo puede mejorar con el esfuerzo humano. El tipo de pragmatismo de Rorty es profundamente escéptico y anti-dogmático. Es escéptico en cuanto se refiere al conocimiento heredado y los cánones, así como al sentido común. Es irreverente y sospecha de todo tipo de autoridad, sea intelectual, filosófica o religiosa, mientras que no se haya sujetado a la prueba del tribunal de las justificaciones públicas. El pragmatismo de Rorty es politeísta, o más bien secular al extremo, es decir, anti-dogmático y anti-autoritario. Por las mismas razones es también experimental y revolucionario. Así, es una forma de pensar que otorga primacía a lo social por encima de lo natural y que, por consiguiente, defiende la forma más rica de pluralismo. En la práctica política, este pluralismo adopta la forma del liberalismo político, o lo que Rorty también ha llamado liberalismo postmoderno burgués.

Adoptando una perspectiva de tercera persona, sería posible describir el pragmatismo de Rorty del siguiente modo. Desde un punto de vista epistemológico, es anti-representacionalista; desde uno metafísico, anti-esencialista; desde un punto de vista ético, anti-fundamentalista o anti-cognitivista, y desde una perspectiva metafi-

6. La siguiente lista de objetivos positivos de la forma de pragmatismo rortiana fue parcialmente tomada de la descripción que Richard A. Posner hace del «acercamiento pragmático» en la introducción de su *Overcoming Law*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995, pp. 4-10.

losófica, anti-filosófico. Y políticamente, anti-normativo. Pero, mientras que tal vez esto ayude al espectador filosófico a localizar a Rorty en el panorama filosófico, también sería una mala representación de sus inquietantes y poco ortodoxas ideas. Rorty no defiende que retengamos la epistemología, metafísica, ontología, metafilosofía o incluso la filosofía política, en tanto que regiones de la filosofía. No trata de reorganizar el mobiliario del edificio de la filosofía. Quiere que todo el edificio se abra por completo, se airee y reestructure. De hecho, quiere que la filosofía deje de ocupar el papel central que se le ha dado en la manzana de la ciudad, un papel que se basa en un muy elaborado malentendido de la función de la filosofía y de lo que puede realizar. Rorty no quiere reformar la filosofía, sino transformarla. La filosofía puede contribuir a la transformación del mundo sólo si en primer lugar se transforma ella misma, y lo hace dejando de engañarse acerca de su misión imperial. Al final, todo el inflexible e incesante escepticismo y anti-dogmatismo de Rorty no es sino una serie de nombres para una forma de anti-autoritarismo consumado y un anti-fetichismo irreverente[7]. No hay un poder supremo que nos ofrezca una coartada, garantía o prueba de nuestras afirmaciones y creencias, excepto la autoridad humana. No hay una autoridad suprema excepto la de las justificaciones y razones humanas, cuyo único poder es el de la persuasión.

III

La articulación que hace Rorty de su versión del pragmatismo ha sido bastante consistente desde el comienzo de los años setenta o, como muy tarde, desde 1974, año de publicación de «Overcoming the Tradition: Dewey and Heidegger» [«Superando la tradición: Heidegger y Dewey»][8], un ensayo que anticipa muchos temas y puntos de vista que serán característicos del trabajo de Rorty[9]. También

7. Rorty ha proporcionado una defensa explícita y elaborada de este análisis en sus Conferencias Ferrater Mora de 1996 en la Universidad de Girona, publicadas como *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Ariel, Barcelona, 2000.

8. R. Rorty, «Overcoming the Tradition: Dewey and Heidegger», en Íd., *Consequences of Pragmatism*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 37-59 [trad. cast., *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 99-125]. Para un estudio apreciativo aunque crítico de este libro, véase D. Ihde, *Consequences of Phenomenology*, SUNY Press, Albany, 1986.

9. Para una panorámica breve pero bastante precisa del trabajo de Rorty, véase la entrada sobre Rorty escrita por Richard McKay en la *Routledge Encyclopedia of*

se podría argüir que la llamada de Rorty a transformar, en vez de reformar, la filosofía ya fue anunciada en la introducción al libro que editó en 1967: *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* [El giro lingüístico: ensayos recientes sobre el método filosófico][10]. El título de esta introducción fue «Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy» [Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística]. En ella, Rorty analiza los modos en que la así llamada filosofía analítica se condujo a sí misma a un callejón sin salida. Esta introducción empieza con la frase siguiente:

> La historia de la filosofía está intercalada con revueltas contra las prácticas de los anteriores filósofos y con los intentos de transformación de la filosofía en una ciencia, una disciplina en la que los procedimientos de toma de decisiones universalmente reconocidos están disponibles para examinar las tesis filosóficas.

Luego continúa argumentando que, frente a los recientes debates que divulgan la anterior afirmación, «uno se siente tentado a *definir* la filosofía como aquella disciplina en la que el conocimiento se persigue, pero sólo se logra la opinión»[11]. Sin embargo, Rorty pasó a ser el centro de atención académico con la edición de su libro más importante, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, publicado en 1979[12]. El libro es un análisis elocuente, radical y cuidadosamente argumentado de los orígenes y desaparición de la filosofía analítica contemporánea[13]. En palabras del propio Rorty, el libro ofreció una narrativa «cuasi-heideggeriana» de los orígenes de gran parte de la filosofía moderna, así como de sus modos, destinados a fracasar desde el comienzo. El libro rechaza los realismos, el repre-

Philosophy, ed. de M. D. Rohr, vol. 8, pp. 352-356. Las siguientes son excelentes panorámicas de la filosofía de Rorty: D. L. Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, SUNY Press, Albany, 1994; A. Malachowski, *Richard Rorty*, Princeton University Press, Princeton, 2002.

10. R. Rorty, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago, 1967.

11. *Ibid.*, pp. 1 y 2, respectivamente.

12. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979 [*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 1989; para las citas, ahí donde ha sido posible, se siguen las traducciones indicadas en cada caso; las páginas correspondientes figuran entre corchetes (*N. de la T.*)].

13. Una de mis reseñas favoritas del libro sigue siendo la de Joe McCarney en la revista británica de izquierdas *Radical Philosophy*: J. McCarney, «Edifying Discourses», en R. Edgley y R. Osborne (eds.), *Radical Philosophy Reader*, Verso, London, 1985, pp. 398-405. Véase también la colección crítica de ensayos sobre este libro editada por Alan Malachowski, *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford, 1990.

sentacionismo, el subjetivismo y el esencialismo: todo lo que infectó a la filosofía obsesionada por la epistemología. Además, Rorty argumentó en este libro que mientras que la filosofía analítica anglo-americana había realizado un giro lingüístico, no había conseguido llevar hasta el fin lo que esto significaba en lo que se refiere a los argumentos sobre la mente, los enunciados, el lenguaje mismo y, de manera más importante, en lo que respecta a lo que este giro lingüístico significaba para la filosofía misma. Lo que hizo que este libro interesase a distintas ramas de la filosofía fue la parte tercera, titulada «Philosophy» [«Filosofía»]. Esta sección contenía dos capítulos: «From Epistemology to Hermeneutics» [«De la epistemología a la hermenéutica»] y «Philosophy without Mirrors» [«Filosofía sin espejos»]. En estos capítulos, Rorty establece su célebre distinción entre filosofía sistemática y edificante: la primera es «constructiva y ofrece argumentos», y construye para la eternidad, mientras que la segunda es «reactiva y ofrece sátiras, parodias, aforismos», y «destruye para volver a generar de nuevo»[14]. Mientras que los filósofos sistemáticos buscan encontrar una verdad fuera de la historia y más allá del lenguaje humano y, por tanto, intentan que la filosofía llegue a su fin al convertirla en una ciencia, los filósofos edificantes, por el contrario, son «compañeros de conversación», filósofos «que no pueden terminar con la filosofía, pero pueden ayudar a impedir que llegue al sendero seguro de la ciencia»[15]. El libro termina con la apropiación, por parte de Rorty, de la frase de Michael Oakeshott sobre la «conversación de la humanidad». Con ella, Rorty urge a que la filosofía sea rescatada de la deformación profesional de su obsesión por la epistemología. La filosofía debe convertirse en una interlocutora en la conversación de la humanidad y, como tal, concluye Rorty, «el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación de Occidente, más que exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna»[16]. La filosofía contribuye a esta conversación no insistiendo en sus problemas, que resultan ser malentendidos y formas descaminadas de entender la relación entre los humanos, el mundo y sus lenguajes. Por el contrario, contribuye a la conversación de la humanidad insistiendo en su papel edificante, es decir, «encontrando nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas»[17].

14. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, cit., p. 369 [p. 334].
15. *Ibid.*, p. 372 [p. 336].
16. *Ibid.*, p. 394 [p. 355].
17. *Ibid.*, p. 360 [p. 325].

El siguiente libro de Rorty fue el ahora clásico *Contingencia, ironía y solidaridad*[18], publicado en 1989. El libro está compuesto de una serie de conferencias impartidas por Rorty en Inglaterra en 1986 y 1987, respectivamente. Éste es el libro que catapultó a Rorty al centro de atención público a nivel nacional e internacional. Tiene muchísimos enunciados memorables, muchos de los cuales han sido citados, a veces incorrectamente, de manera extensa. Esencialmente, el libro nos incita a renunciar a las nociones que han sido asociadas con la filosofía occidental desde la Reforma, la Ilustración y las Revoluciones francesa y americana. Estas nociones tratan de verdades que se encuentran y descubren, de ideas de una esencia humana fundamental y un yo real, y normas y principios que sirven como fundamentos de nuestras instituciones políticas y nuestras prácticas morales. Rorty argumenta que debemos dejar de hablar sobre el descubrimiento de las verdades, que dejemos de hacer caso a la llamada de la esencia humana, y que dejemos de discernir cuál es la verdadera lógica y el verdadero significado de la historia. Estas formas de hablar, estos proyectos y escuchas, son imposibles y están condenados a fracasar obstinadamente. Nuestra búsqueda fiel de estos espejos, ficciones y filosofemas sólo perpetúa nuestra falta de atención a nuestra propia capacidad: el poder de la acción, de la creatividad y de la solidaridad humanas. Las verdades que ni se descubren ni se encuentran han de ser sustituidas por narrativas convincentes, transformadoras y creativas; en otras palabras, historias que nos proporcionan modos de vernos mucho más interesantes, modos de re-imaginarnos en nuevas personas, caracteres, objetivos, solidaridades y lealtades más expansivas. Por esta razón, Rorty ofrece contra-narrativas que reinscriben y redescriben los modos en que podemos y debemos entender aquellos momentos que han irrumpido en la evolución social de Occidente. En vez de decir que la Reforma, la Ilustración y las Revoluciones americana y francesa consistieron en el asentamiento de la razón sobre una base científica, en el descubrimiento de las normas y principios de la racionalidad, y en la fundamentación de nuestras instituciones políticas y prácticas morales sobre la base inamovible del verdadero Bien y lo verdaderamente Justo, sostiene que tales acontecimientos consistieron en una serie de procesos que todavía tienen que ser llevados a término hasta su conclusión. De este modo, *Contingencia, ironía y solidaridad*

18. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1989 [*Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de A. E. Sinnot, Paidós, Barcelona, 1991].

es un importante proyecto de reinscripción de la historia intelectual de Occidente. Uno de los temas centrales del libro fue asimismo el de la contingencia de nuestras creencias: si son morales o políticas. Pero esta forma de contingencia histórica radical, o de historicismo al cuadrado, no resulta en un relativismo ético. Tal y como Rorty escribió, «la premisa fundamental del libro es la de que una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo cual vale la pena morir, aun entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas»[19]. Pero si nuestras creencias no tienen más garantía que la fuerza de la socialización, ¿qué es lo que mantiene unida a la sociedad? Rorty nos empuja a que dejemos atrás la obsesión por el poder putativo de las normas y principios morales para que nos aproximemos al poder de la solidaridad que nos hace obrar moralmente, con respeto y empatía para con los demás. Así, junto a la radical contingencia histórica de nuestras creencias, el libro de Rorty articula otra tesis central, la de que «nuestras responsabilidades para con los otros constituyen *sólo* el lado público de nuestras vidas, un aspecto que entra en competencia con nuestros afectos privados y con nuestros intentos privados de creación de nosotros mismos, y que no ostenta *automáticamente* la prioridad sobre tales motivos privados»[20]. Aquí Rorty expresa otra de las tesis centrales del libro, a saber, que debemos separar lo privado de la vida pública de los ciudadanos. Mientras que los ciudadanos persiguen en lo privado su sueño de perfección, en lo público están unidos por la solidaridad y el respeto mutuo. Si en nuestras vidas privadas aspiramos a lo sublime, en lo público queremos «evitar la crueldad y el dolor»[21]. De este modo, puesto que Dios no existe, y no hay otra historia que la que nosotros hacemos y ninguna esencia real más que el modo en que imaginamos que los humanos son criaturas que sufren, todas nuestras creencias son contingentes, por tanto, prescindibles, o mejor dicho, transformables. Ante esto, la actitud madura e inconsolablemente decepcionada del ciudadano tiene que transformarse en ironía.

La ironía es el nombre que Rorty da a la actitud según la cual el único poder que tienen nuestras creencias es el de inscribirnos y hacernos ver a nosotros mismos de una forma determinada. El término «ironista», por consiguiente, se refiere a «esas personas que

19. *Ibid.*, p. 189 [p. 208].
20. *Ibid.*, p. 194 [p. 212].
21. *Ibid.*, p. 197 [p. 216].

reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo más allá del tiempo y del azar»[22]. Por tanto, el ironista «pasa su tiempo preocupado por la posibilidad de haber sido iniciado en la tribu errónea, de haber aprendido el juego de lenguaje equivocado. Le inquieta que el proceso de socialización que le convirtió en ser humano al darle un lenguaje pueda haberle dado el lenguaje equivocado y haberlo convertido con ello en la especie errónea de ser humano. Pero en la medida en que no puede presentar un criterio para determinar nada en términos filosóficos, tanto más se le hace presente a él mismo su desasosiego mediante el uso constante de términos como 'Weltanschauung', 'perspectiva', 'dialéctica', 'marco conceptual', 'época histórica', 'juego del lenguaje', 'redescripción', 'léxico' e 'ironía'»[23]. Sin embargo, la ironía no es la misma cosa que la quietud, el dejar estar las cosas, la pasividad, el desprecio irresponsable y cruel de los vocabularios finales de uno mismo o de otra gente. La ironía es activa, activista, crítica; mira hacia adelante. Su poder convierte nuestro etnocentrismo confeso en el imperativo de creación de imágenes cada vez más críticas de nuestro devenir y de lo que no hemos podido devenir. La ironía, frecuentemente interpretada como una forma de crueldad, desdén o desprecio, está realmente vinculada a la solidaridad. La ironía nos abre a una humanidad mayor. Nos confiere el poder para abandonar las versiones estrechas, crueles y exclusivistas de nuestro «nosotros» viejo y heredado. Nos otorga el poder de creación de un «nosotros» mayor, cuyo perímetro externo es delineado y vuelto a delinear desde la perspectiva de la gente marginal, desde la perspectiva de aquellos que han sido socializados para pensar como «ellos» y no como «nosotros».

El siguiente gran libro de Rorty es *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*[24]. Como sus anteriores libros, éste ocasionó una crítica vociferante y animada[25]. A diferencia de su anterior libro, sin embargo, el tema de éste no

22. *Ibid.*, p. xv [p. 17].

23. *Ibid.*, p. 75 [p. 93].

24. R. Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998 [*Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, trad. de R. del Castillo, Paidós, Barcelona, 1999].

25. Véase J. Pettegrew (ed.), *A Pragmatist's Progress: Richard Rorty and American Intellectual History*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2000.

fue filosófico, sino político y cultural. De forma paralela a sus libros anteriores, Rorty procede a reinterpretar el papel de la «izquierda» en los Estados Unidos. Hay una vieja izquierda, que él denomina «izquierda reformista» y que se involucró en las campañas y los movimientos, a veces llamados por Rorty «política real»: política con fines concretos. Esta izquierda socialista y social-democrática se involucraba y sumergía en la política del día a día. No era meramente reflexiva o contemplativa con respecto a la realidad social. De manera más importante, esta izquierda comprometida y reformista no se enredaba en el auto-aborrecimiento porque intentaba transformar «América» precisamente porque todavía sentía orgullo por el país cuyo carácter moral no estaba determinado, sino que estaba por hacer. Mientras que la izquierda reformista activamente pretendía transformar la América contemporánea, tenía puesta la mira en una América futura, una América todavía por forjar. Por esta razón, esta izquierda es el partido de la «esperanza». A diferencia de ésta, la izquierda posterior a los años sesenta —a veces llamada por Rorty «izquierda cultural», otras «izquierda académica»— ha eclipsado el *modus operandi* y también el espíritu de la izquierda reformista. Esta izquierda cultural está atrapada en debates infinitos sobre la identidad, sobre las diferencias culturales, el reconocimiento y la representación simbólica. Es demasiado teórica, y la mayor parte de su energía se consume en empeños teóricos o filosóficos. En lugar de tomar por asalto el ayuntamiento, corre al departamento de inglés o a la oficina del decano. Sus luchas no son luchas laborales, sino debates curriculares. La izquierda cultural se ha vuelto un espectador, por tanto se ha desligado de las campañas y movimientos concretos. A diferencia de la izquierda reformista, la izquierda cultural no siente orgullo por América. Está desligada emocionalmente de ella. De hecho, está motivada por un profundo anti-americanismo y un profundo auto-aborrecimiento. Así lo escribió Rorty en otro lugar:

> Esta izquierda extremadamente filosófica y obsesionada consigo misma es la imagen en el espejo de los extremadamente filosóficos straussianos, también obsesionados consigo mismos. El desprecio que ambos grupos sienten por la sociedad americana contemporánea es tan enorme que ambos se han vuelto impotentes en cuestiones de política nacional, estatal o local. Esto significa que acaban gastando *toda* su energía en política académica[26].

26. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, New York, 1999, p. 129.

En lugar de aspirar a una nueva América, esta izquierda está inmovilizada por su mirada completamente retrospectiva. El pasado racista, imperial y causante de genocidios de América pesa como una losa sobre la izquierda cultural. Rorty lo explica de forma sucinta del siguiente modo:

> Cuando la izquierda mira hacia atrás y se vuelve espectadora, deja de ser izquierda. En este libro sostendré [*Achieving our Country* tuvo su origen en la conferencia E. Massey sobre cultura americana] que la izquierda de Estados Unidos, después de que se derrumbara la vieja alianza entre los intelectuales y los sindicatos en la década de los sesenta, comenzó a sumergirse en una actitud como la de Henry Adams. En el mundo académico, la izquierda ha permitido que la política cultural suplante a la política real, y ha contribuido con la derecha a que los asuntos de las diferencias culturales se conviertan en el tema central del debate público. [...] La izquierda académica no tiene proyectos que proponer a Estados Unidos, no tiene visión de un país que puede llegar a forjarse construyendo un consenso sobre la necesidad de reformas concretas[27].

Por esta razón, Rorty pide que se haga una «moratoria» en la teoría, que la izquierda académica y cultural intente «desprenderse de sus hábitos filosóficos»[28]. Y lo que es igual de importante, Rorty sermonea a la izquierda para que abandone su auto-aborrecimiento apocalíptico y se involucre emocionalmente en la nación mediante el sentimiento, por lo menos, de la vergüenza:

> Puedes sentir vergüenza por el comportamiento de tu país sólo en la medida en que sientes que es tu país. Si la gente de izquierdas americana cesa de enorgullecerse de ser la heredera de Emerson, Lincoln y King, entonces es poco probable que se haga realidad la profecía de Irving Howe sobre «lo nuevo que vendrá otra vez» (que otra vez experimentaremos la alegre confianza en nosotros mismos que embarga al «intelectual americano» de Emerson) [...] Una izquierda que se niega a sentir orgullo por su país no tendrá ningún impacto en la política del país, y con el tiempo se convertirá en algo despreciable[29].

Forjar nuestro país es una reinscripción y redescripción magistral de la historia de la izquierda en América. Rorty mantiene que la izquierda —la izquierda reformista— ha heredado los ideales de los

27. R. Rorty, *Achieving our Country*, cit., p. 15 [pp. 27-28].
28. *Ibid.*, p. 91 [p. 84].
29. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, cit., p. 254.

poetas y los grandes políticos del país. Es el partido de la esperanza y está del lado de una América que está todavía por hacerse. Es esperanzadora, transformadora y está emocionalmente concernida por las luchas del país cuyo objetivo es la extensión de la justicia económica y social. Rorty arguye que dejemos de intentar que la política se haga más filosófica o esté guiada por la filosofía. En su lugar, Rorty quiere que la política esté más concernida por las vidas reales de los ciudadanos. Por tanto, Rorty está defendiendo —tal y como el estudioso de Rorty, Alan Malachowski, ha apuntado— que en vez de asumir una actitud filosófica para con la política, debemos asumir una actitud abiertamente política[30].

Es muy difícil no emocionarse con el elogio de Rorty a la tradición de izquierdas en los Estados Unidos[31]. Por supuesto, muchos especialistas han discutido los detalles de la contra-narrativa o narrativa inaugural de Rorty. A pesar de todo, es difícil no apreciar la tesis central de Rorty. La izquierda académica se ha concentrado tanto en los debates teóricos y filosóficos que se ha apartado totalmente de la realidad social del americano medio. La izquierda cultural ha conseguido que el pensamiento crítico sea irrelevante para la política. Este libro traza de nuevo y de muchas formas los mismos pasos que Rorty dio en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Si los filósofos sistemáticos —los hijos de Platón, Descartes, Kant y Husserl— han hecho que la filosofía sea tan misteriosa y obtusa que se ha vuelto irrelevante para los objetivos éticos de la gran conversación de la humanidad, los hijos de los contraculturales años sesenta y el giro post-estructuralista del pensamiento de los ochenta han convertido la filosofía en algo tan teórico y obsesionado consigo mismo que casi ha dejado de hablar de los problemas y necesidades del público americano. En *Forjar nuestro país*, Rorty nos urge a que traslademos la filosofía al centro de la plaza pública, donde su trabajo puede ser de alguna utilidad. La academización y profesionalización de la filosofía comenzó con Kant y alcanzó su desenlace con la izquierda académica de las generaciones de filósofos posteriores a los años sesenta, y ha metido a la filosofía en la prisión de la torre de marfil de la universidad. Esta denuncia, esta llamada a transformar la universidad, apenas es una llamada a su abolición o abandono.

30. A. Malachowski, *Richard Rorty*, Princeton University Press, Princeton, 2002.

31. Véase R. J. Bernstein, «Rorty´s Inspirational Liberalism», en Ch. Guignon y D. R. Hiley (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 124-138.

Aunque Rorty ha desarrollado una crítica cultural y filosófica comprometida, no ha dejado de producir ensayos analíticamente rigurosos y enciclopédicos sobre los debates contemporáneos en el seno de la filosofía profesional. Ha publicado en inglés tres volúmenes de *Philosophical Papers* [Ensayos filosóficos][32], y un cuarto sólo ha aparecido en español[33] (Conferencias Ferrater Mora), además de una colección menor con obras más populares para la prensa[34]. Esto difícilmente es la producción de un filósofo que quiere contemplar el «fin de la filosofía». Sin embargo, si leemos a Rorty no como el anunciante de la muerte de la filosofía, sino como un reformador, un crítico, e incluso como un profeta que pide que la filosofía se renueve y se vuelva relevante para nuestras vidas sociales, entonces podemos comprobar que Rorty no está demasiado lejos de la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx. Según esta tesis, la filosofía no tiene nada que ver con la contemplación, interpretación, deconstrucción o descripción, sino con la transformación. El trabajo de Rorty apunta a una redescripción similar de la filosofía. Aunque desprecie al Marx del «materialismo histórico», y al Marx de la «lógica de la historia», Rorty continúa estando comprometido con la idea de que la filosofía puede contribuir a la utopía de la justicia social, siempre y cuando permanezca vinculada al mundo. En un pasaje que merece ser citado en su totalidad, Rorty se sitúa a sí mismo en esta tradición romántica:

> La influencia conjunta de Hegel y Darwin desplazó a la filosofía de la pregunta «¿qué somos?» a la de «¿que podríamos intentar ser?». Este cambio ha tenido consecuencias en la imagen que el filósofo tiene de sí mismo. Mientras que Platón, e incluso Kant, intentaron examinar la sociedad y la cultura en la que vivieron desde un punto de vista exterior —el punto de vista de una verdad ineluctable y permanente—, filósofos posteriores hemos abandonado gradualmente estas esperanzas en la medida en que dedicamos el tiempo a pensar seriamente; nosotros los filósofos tenemos que abandonar la

32. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991 [trad. cast., *Escritos filosóficos I. Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996]; Íd., *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991 [trad. cast., *Escritos filosóficos* II. *Escritos sobre Heidegger y otros pensadores*, Paidós, Barcelona, 1993]; Íd., *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 [trad. cast., *Escritos filosóficos* III. *Verdad y progreso*, Paidós, Barcelona, 2000].

33. R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Ariel, Barcelona, 2000.

34. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, cit.

> prioridad de la contemplación con respecto a la acción. Tenemos que estar de acuerdo con Marx en que nuestro trabajo consiste en contribuir a que el futuro sea diferente del pasado, en lugar de pretender saber lo que el futuro necesariamente tendrá en común con el pasado. Tenemos que distanciarnos del tipo de papel que los filósofos han compartido con los sacerdotes y los sabios, para adquirir un papel social que tiene mucho más en común con el ingeniero o con el abogado. Mientras que los sacerdotes y los sabios pueden determinar de antemano lo que tienen que hacer, los filósofos contemporáneos, como los ingenieros o los abogados, tienen que averiguar lo que necesitan sus clientes [...] Podemos añadir que la filosofía no puede de ningún modo terminar hasta que los fines sociales y culturales cambien. Tales cambios hacen que, gradualmente, las descripciones de nosotros mismos y de nuestra sociedad se vuelvan obsoletas. Crean la necesidad de un nuevo lenguaje en el que formular nuevas descripciones. Sólo una sociedad sin política —es decir, una sociedad gobernada por tiranos que impidiesen el cambio social y cultural— no requeriría más filósofos. En esas sociedades en las que no hay política los filósofos sólo pueden ser sacerdotes al servicio de la religión del estado. En las sociedades libres, sus servicios serán siempre necesarios, puesto que tales sociedades nunca dejan de cambiar y, por tanto, nunca dejan de hacer obsoletos los viejos vocabularios[35].

Una sociedad con política, en contraposición a una sociedad cuya política fuera eliminada por un déspota, tendría la filosofía como compañera de diálogo en la gran conversación sobre el devenir de la sociedad. Una filosofía que intentase gobernar por encima de la política, por otro lado, traicionaría no sólo a la política, sino también a sí misma. Gary Gutting lo expresó elocuentemente cuando escribió: «Lo que fomenta la poesía en el alma engendra fascismo en la ciudad»[36]. Esto no es un *non sequitur*. La filosofía sólo tiene que ofrecer poesía, una especie de impulso inspirador que fomente un tipo de utopía que generalmente se expresa en términos literarios. La utopía de la filosofía no es distinta de «la utopía de Kundera, carnavalesca, inspirada en Dickens: un grupo de excéntricos que se regocijan con las idiosincrasias de cada uno, que son curiosos ante la novedad, y no nostálgicos de lo primordial»[37]. Cuando no

35. R. Rorty, «Philosophy and the Future», en H. J. Staatkamp (ed.), *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*, cit.

36. G. Gutting, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 59.

37. A. N. Balslev, *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty*, Scholars, Atlanta, ²1999, p. 114. Este libro, compuesto de una buena introducción de

instiga nuestros imaginarios morales y sociales intentando expandir nuestras lealtades, está llevando a cabo el humilde trabajo de abrir paso a una sociedad mejor. La filosofía da un buen servicio a esta sociedad política cuando contribuye a que los vocabularios, ideas y lenguajes obsoletos se retiren, y cuando sueña nuevos vocabularios, imágenes y utopías cada vez más atractivas e interesantes. Sin embargo, la filosofía sólo logra esta tarea como compañera de diálogo, y no como amo o director. «En lo que respecta a la deliberación política, la filosofía es un buen sirviente y un mal amo[38].» La filosofía es un sirviente del sueño utópico de la justicia social, una justicia que sólo se puede lograr por medios políticos y no filosóficos.

IV

Sería tentador afirmar que el género de la entrevista ha adquirido buen nombre, que se ha vuelto finalmente respetable e incluso aceptable como una herramienta y vehículo académico. A pesar de todo, la entrevista es una herramienta anti-académica y anti-escolástica. Que se haya convertido en una herramienta académica también puede significar su muerte. Su inspiración y función fundamentales son el diálogo y el debate público. La entrevista siempre la realiza un sirviente del público, y su audiencia es el gran público. Su papel no es simplemente la traducción de un área de investigación misteriosa o potencialmente obtusa. Su papel es el de instigar el debate público, y tomar nota del *Zeitgeist*. La entrevista es un barómetro de la vida cultural, tanto de una disciplina como de una nación. También es significativo que, cuando el entrevistado acepta la entrevista, sale

Balslev y el intercambio epistolar entre ella y Rorty, es una de las miradas más íntimas y perspicaces a la obra de Rorty. Es particularmente interesante en lo que se refiere a la imputación de que Rorty es un pensador etnocéntrico y eurocéntrico de la *pax americana*. Creo que lo que Rorty dice sobre cómo sería un diálogo global multicultural es una de las mejores ideas al respecto: «Mi intuición es que el lugar de conexión entre los textos indios y occidentales cambiará dramáticamente cuando —y si— la gente que ha leído bastantes libros de ambas tradiciones empieza a escribir libros que no se identifican claramente como pertenecientes a un género particular, y no son claramente identificables como occidentales o asiáticos» (p. 68). Tal y como Rorty y Balslev apuntan, Salman Rushdie es un ejemplo de este tipo de escritor que no es ni una cosa ni la otra. El post-orientalismo no es simplemente anti-occidentalismo. Ni tampoco es el post-occidentalismo un pro-orientalismo. Más allá de ambos «pro-» y «anti-», un tercero surge, algo que es parte de la cultura global —parte de cada cultura—, pero que no pertenece exclusivamente a ninguna cultura.

38. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, cit., p. 232.

de su papel de experto desde donde habla *ex cathedra*. Por supuesto, está siendo entrevistado porque es una autoridad en su área de conocimiento. Sin embargo, cuando ha aceptado ser entrevistado, también acepta hablar sobre algo más allá de aquello en lo que es experto. Al aceptar, el entrevistado se pone en una posición vulnerable. Habla con autoridad, pero también humildemente. El que supuestamente habla de una forma objetiva, y en nombre de la verdad, también tiene que hablar espontáneamente y para la ocasión. Está atrapado en la evanescencia del momento. Como el diario, la entrevista es íntima y efímera, personal y marcada por el tiempo.

Esta colección de entrevistas con Richard Rorty se llevó a cabo en un lapso de tiempo superior a dos décadas. Su ocasión fue, generalmente, la publicación de uno de sus libros, y también algún acontecimiento político particular que se consideró que merecía el comentario único de Rorty. Aunque se extienden a lo largo de un periodo bastante largo en el que Rorty publicó y pensó con intensidad, son entrevistas muy concentradas. En palabras de Rorty, «parecen decir la misma cosa una y otra vez». Aunque este comentario es injusto y desacertado, tampoco es completamente incorrecto. Nos dice algo sobre la consistencia de la enseñanza política de Rorty. Deja clara una de las proposiciones centrales de Rorty: el logro de lo sublime en la vida privada debe ser desconectado de la solidaridad pública. A pesar de todo, tal y como mis comentarios de arriba evidencian, Rorty ha mantenido puntos de vista muy consistentes sobre la política, sobre el papel de la filosofía en la política, y sobre el papel de la política en la sociedad americana. Si hemos de creer las reflexiones autobiográficas del propio Rorty, sus ideas políticas de izquierda han sido bastante consistentes a lo largo de toda su vida. En estas entrevistas es también patente que el liberalismo postmoderno burgués y la política post-filosófica de Rorty no están motivados ni por el conservadurismo ni por el anarquismo. Sus ideas tampoco son relativistas o frívolas. Lo que está claro es que el trabajo de Rorty está motivado por la esperanza y la utopía de la justicia social. Hay una dimensión heroica en el historicismo nominalista de Rorty[39]. Quiere aferrarse a la esperanza en la transformación social, pero sin una coartada religiosa o histórica que garantice su éxito o su mantenimiento.

Las historias transforman, y nos transforman en herramientas de transformación social. La libertad, tanto económica como políti-

39. D. L. Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, SUNY, Albany, 1994, p. 14.

ca, es indispensable si queremos que las historias nos transformen. Las historias nos transforman si hay libertad. Por encima de todo, la libertad está entrelazada con narrativas que nos permiten tejer una historia de lo que fuimos y de lo que podemos ser. El poder de la re-inscripción, de la re-descripción, el poder decir algo nuevo y diferente, algo sorprendente y no esperado, algo no escrito y no impuesto, es a lo que Rorty se refiere cuando dice que «si cuidamos la libertad, la verdad se cuidará a sí misma». Tal y como leemos en estas entrevistas y en la mayor parte de los textos públicos y ocasionales de Rorty, cuidar la libertad significa dar prioridad a la política. Sin embargo, la política —lo público— es el horizonte de solidaridad donde residen nuestras lealtades expansivas. Así entendida, la política depende del poder de las historias que la transforman, que la expanden y ensanchan. La democracia de Rorty es, por supuesto, la de Jefferson, Whitman, Dewey, James Baldwin, y yo incluso diría que, principalmente, la de Abraham Lincoln. De hecho, Lincoln encarna e ilustra el pragmatismo y la política post-filosófica de Rorty. Lincoln transformó América fundándola de nuevo en una nueva narrativa, en un nuevo proyecto. El 19 de noviembre de 1883, durante la ceremonia de inauguración del cementerio de Gettysburg, Abraham Lincoln dice las siguientes palabras: «Hace ochenta y siete años nuestros padres dieron a luz en este continente una nueva nación, concebida en libertad, y dedicada al proyecto de que todos los hombres son creados iguales». Con apenas dos párrafos más, y en 82 palabras, Lincoln concluyó así:

> Depende de nosotros el dedicarnos a la gran tarea que se nos impone: enfrente de estos honorables muertos llevamos a cabo con mayor devoción la causa a la que ellos dieron la más completa de sus devociones; aquí tomamos la determinación de que estos muertos no han muerto en vano, y de que esta nación, con Dios, tendrá un nuevo renacer de la libertad, y de que el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo no desaparecerá de la tierra[40].

Con estas palabras, Lincoln realizó un «asombroso golpe maestro verbal» que volvió a fundar la nación en una nueva narrativa y una nueva auto-comprensión. El gran historiador americano, en el libro ganador del premio Pulitzer (véase nota 40), articuló esta hazaña verbal del siguiente modo:

40. G. Wills, *Lincoln at Gettysburg: The Words that Remade America*, Touchstone, New York, 1992, p. 263.

> Para la mayor parte de la gente de hoy, la Declaración significa lo que nos dijo Lincoln que significaba: un modo de corrección de la Constitución misma sin echarla abajo. Es esta corrección del espíritu, esta revolución intelectual, la que hace que sean irresponsables los intentos de retroceder a una versión anterior a la de Lincoln. Los que proponen derechos para el estado tal vez tengan argumentos, pero han perdido su fuerza en las cámaras, así como en la cabeza de la gente. Al aceptar el discurso de Gettysburg, su concepto de un único pueblo dedicado a un proyecto, hemos sido transformados. Por ello vivimos en una América diferente[41].

La América de Rorty es la América de Lincoln, y lo que Rorty pretende hacer con el pragmatismo de América, y con el partido de la esperanza —la izquierda americana— no es diferente de lo que Lincoln hizo con la Declaración de Independencia, a saber, ofrecernos nuevas formas de lectura de la Declaración para convertirnos en una América diferente: una América con lealtades cada vez más expansivas y generosas.

41. *Ibid.*, p. 147.

ENTREVISTAS
(1982-2001)

DE LA FILOSOFÍA A LA POST-FILOSOFÍA

*Entrevista con Wayne Hudson y Wim van Reijen**

Wayne Hudson y Wim van Reijen: *Profesor Rorty, ha escrito usted recientemente un libro,* La filosofía y el espejo de la naturaleza, *que ha suscitado comentarios por todo el mundo de habla inglesa. En él sostiene que el movimiento analítico en la filosofía ha llegado al final de su recorrido y que ahora se requiere un tipo de filosofía más hermenéutico. ¿Nos podría explicar sus inicios en la filosofía, las etapas principales de su desarrollo y las tendencias en su pensamiento por las que ha tenido que combatir contra muchos?*

Richard Rorty: Estudié la licenciatura en la Universidad de Chicago, un lugar cuyo programa de estudios fue elaborado por un filósofo y que te daba la impresión de que cualquier persona un poco valiosa estudiaría filosofía. En Chicago proseguí con los estudios de post-grado. Mis profesores fueron Rudolf Carnap (el positivista lógico), Charles Hartshorne (un discípulo de Whitehead) y Richard McKeon (un historiador de la filosofía). Con Hartshorne estudié metafísica especulativa y escribí bastante sobre Whitehead. Después de conseguir el título de máster me fui a Yale, que ofrecía las mismas alternativas: Carl Hempel en lugar de Carnap, Paul Weiss en lugar de Hartshorne, y Robert Brumbaugh en lugar de McKeon. Ahí escribí una tesis en la que para analizar la noción de posibilidad comparaba la *dýnamis* de Aristóteles con los racionalistas del siglo XVII. Fue un trabajo comparativo muy «mckeonita». Mis intereses hasta 1960 eran de índole histórica y metafísica. Entonces me surgió un trabajo en

* Publicada originalmente en *Radical Philosophy* 32 (otoño de 1982), pp. 1-4. Reproducida con autorización.

Wellesley, una universidad pequeña cerca de Nueva York. Mis colegas me explicaron que estaba anticuado y que tenía que descubrir lo que se cocía en el mundo de la filosofía. Así que me puse a leer a los filósofos de Oxford que estaban de moda (Austin, Ryle, Strawson). Anteriormente había leído a los positivistas lógicos y no me habían gustado. También leí las *Investigaciones* de Wittgenstein, y me marcaron profundamente. De modo que, en parte por la presión de mis compañeros, me transformé de ser un filósofo pasado de moda a ser un filósofo analítico a la última. Cuando después de la estancia de tres años en Wellesley conseguí un trabajo en Princeton, la presión fue todavía mayor. Había ciertas cosas que se debían saber. Empleé unos diez años intentando hacer cosas con Sellars y Wittgenstein en el marco de la filosofía analítica contemporánea. A principios de los años setenta me cansé e intenté hacer algo de mayor envergadura en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, que consistió en buena medida en el viejo truco «mckeonita» de adoptar la mayor perspectiva histórica posible. Han sido dos las tendencias que he tenido que combatir: por un lado, la tentación de evitar el contacto con los debates contemporáneos y simplemente hacer historia, y, por otro lado, la tentación de sumergirme en los debates contemporáneos y simplemente escribir artículos para revistas.

—*¿Han cambiado sus ideas desde que escribió* La filosofía y el espejo de la naturaleza*?*

—El principal cambio del que soy consciente es que ahora respeto mucho más al último Heidegger. Solía pensar que Heidegger era capaz de entender de una manera brillante las tendencias históricas que condujeron a lo que él concibió como el último Nietzsche y yo denomino pragmatismo. Pero pensaba que su interpretación de los griegos era meramente nostálgica. Ahora pienso que estaba equivocado y que el último Heidegger fue mucho más sutil. En este momento estoy tratando de escribir un libro titulado *Heidegger contra los pragmatistas* que explica cómo Heidegger consiguió interpretar el cuasi-pragmatismo de Nietzsche como algo dialécticamente correcto (en el sentido de que si perteneces a la tradición occidental te encontrarás con Nietzsche al final de tu recorrido), aunque también como una *reductio ad absurdum* de esa tradición.

—*¿Qué errores detecta ahora en* La filosofía y el espejo de la naturaleza*?*

—Creo que el error del libro es que se toma muy en serio la empresa terapéutica positivista de quitarse de en medio los pseudo-

problemas. Creo que a veces me he pasado en este sentido. Los no filósofos han interpretado el libro como una denuncia de la filosofía analítica, cuando lo que realmente perseguía era llevar a cabo el programa originario de los positivistas.

—¿Le preocupa que los efectos del libro sean distintos de la intención con la que se escribió?

—Sí. El libro no debe ser interpretado como un ataque a la filosofía analítica. Lo que trataba de explicar es que hay un hilo dialéctico en la filosofía analítica que en el caso de los filósofos americanos Quine y Sellars se realiza de un modo que conduce de vuelta a Dewey y los pragmatistas americanos. Por supuesto, a Quine y Sellars no les gusta lo que hago con su trabajo. No quieren que la filosofía analítica vire hacia Dewey.

—Mucha gente se pregunta: ¿por qué Dewey? ¿Podemos todavía aprender algo de él?

—Creo que Dewey y James son los mejores guías con que contamos para entender el mundo moderno, y que tenemos que mejorar el pragmatismo después de treinta años de profesionalización excesiva.

—Pero tal pragmatismo reformulado tal vez difiera considerablemente de sus propias ideas. ¿Qué juicio le merece, por ejemplo, la teoría de la experiencia de Dewey?

—La considero la peor parte de Dewey. Estaría contento si *Experience and Nature* [Experiencia y naturaleza] nunca hubiese sido escrito.

—Pero si, tal y como usted sugiere, los filósofos abandonan la idea de la verdad en tanto que representación adecuada, ¿no podría ser importante para la filosofía una teoría de la experiencia que hubiese abandonado tanto la búsqueda del fundamento como una teoría del conocimiento?

—Yo preferiría «discurso» a «experiencia».

—¿Hasta qué punto le preocupa la acusación de que al final de La filosofía y el espejo de la naturaleza *no logra proporcionar una explicación adecuada de la forma que deberá tomar la filosofía futura?*

—Probablemente sea error mío el que la gente crea que al final del libro debería haber respondido a la pregunta: «¿qué debe hacer *ahora* la filosofía?». Esperaba que la gente reaccionaría pensando

que tal vez se ha agotado la noción de la filosofía en tanto que disciplina o en tanto que sector específico de la cultura. La filosofía tal y como la conocemos fue inventada por los idealistas alemanes entre 1780 y 1830 aproximadamente como candidata para el liderazgo de la cultura. Después nadie creyó más en ella. Desde entonces se ha convertido en una disciplina académica más, pero con pretensiones. Estoy de acuerdo con el último Heidegger en que ya no valen las distinciones ciencia/poesía/filosofía con las que hemos vivido: en particular la idea de que el filósofo es alguien que puede proporcionar un marco conceptual al resto de la cultura. A mí me parece que es infundada la demanda de que la filosofía desempeñe un papel. Da por sentado que hay cierta actividad humana normal y necesaria denominada filosofía.

—Sin embargo, ¿no es la parsimonia intelectual del libro en buena medida un legado de la idea de que la filosofía debe desempeñar algún papel?

—En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* me encontraba, por decirlo así, en tránsito. Ahora creo que debía haber intentado hacer una transición al final del libro desde la filosofía en tanto que disciplina hacia una actividad mayor o más relajada.

—Podría cuestionarse si eso habría bastado si, como usted indica, la filosofía está llegando a su fin y estamos entrando en un periodo de post-filosofía. En uno de sus artículos dice que el pragmatismo es el equivalente filosófico del modernismo literario. ¿No es el modernismo a estas alturas una baza bastante caduca?

—No en la filosofía, que se ha quedado retrasada. Pero estoy de acuerdo con que para la cultura en general es un poco anticuado.

—Usted destaca entre los filósofos analíticos contemporáneos porque afirma la importancia post-filosófica de la imaginación creadora. ¿En qué medida cree que la filosofía necesita ser más sensible a la efectividad de las historias?

—Seguramente, los filósofos franceses y los críticos literarios de Yale nos ayudan a ver cómo vivimos en una historia, tras otra historia, y tras otra. Tal vez sea el crítico literario de Yale, Harold Bloom, quien mejor lo haga. Ahora está escribiendo un libro enorme sobre Freud que quizá nos hará interpretar a Freud como una figura de la tradición romántica. Por otro lado, gente como Derrida y De Man (otro crítico literario de Yale) a mi juicio conservan todavía demasiado respeto por la filosofía.

—¿Tiene alguna crítica concreta a la filosofía francesa contemporánea?

—Me parece bastante inquietante que los franceses que están de moda no sean utópicos. No tienen ninguna esperanza. Creo que su posición es una reacción excesiva. He escrito una comparación entre Dewey y Foucault donde sostengo que lo que dice Foucault sobre la verdad en tanto que resultado del poder simplemente repite lo que dijo Dewey: que el discurso y la verdad se hacen posibles en la vida de la comunidad. Por supuesto, llamar a esto poder suena peyorativo. Pero Dewey fue un pensador utópico que intentó crear una cultura en la que erigir héroes fuese una forma natural de avance cultural. Mientras que Foucault no quiere ningún tipo de héroes. Casi como si los filósofos no tuvieran derecho alguno a tener héroes.

—¿Tuvo Heidegger algún héroe?

—Hölderlin. Los poetas del pasado.

—Si reconoce la necesidad de un grado de utopía en la filosofía, ¿no debería atender metodológicamente a esta necesidad? ¿No se da una contradicción en su trabajo entre un lado duro que pretende eliminar problemas, y que continúa en gran medida el proyecto de la vieja filosofía analítica, y un lado más blando que quiere que la filosofía haga ciertas cosas para las que no la provee con el método adecuado?

—No lo creo.

—Tal vez sea otra forma de preguntarle si su posición no es realmente demasiado conservadora. ¿No está usted todavía demasiado próximo a la filosofía analítica de viejo cuño? Tomemos la filosofía de la psicología. En La filosofía y el espejo de la naturaleza, *ataca la concepción cartesiana de los seres humanos según la cual tenemos tanto mentes como cuerpos. Usted habla en su lugar de personas sin mentes, siguiendo la vieja tendencia negativa de la filosofía analítica. Pero ¿no podría plantearse la cuestión de una forma diferente? ¿No podría preguntarse hasta qué punto pueden cambiar las personas lo que son cuando se atribuyen a sí mismas propiedades contrafactuales?*

—Pero la capacidad de cambiar el carácter mediante la redescripción no es un intento de descubrir la naturaleza de la mente. Es un intento de crear algo nuevo para los seres humanos, algo que nunca han sido antes.

—Pero ¿no es demasiado dualista la distinción que plantea en su trabajo entre la descripción empírica y la deliberación moral? ¿No refleja tal vez la influencia de la tradición de las Geisteswissenschaften, *que usted critica en Charles Taylor?*

—Estoy de acuerdo con que algunos pasajes de mis escritos pueden leerse sin que uno se dé en absoluto cuenta de que gran parte de la deliberación moral se da en tanto que búsqueda de nuevas formas de auto-descripción. Así que supongo que me pasé con la dicotomía.

—Una de las cosas más interesantes de su trabajo puede ser su idea de que la filosofía analítica es un kantianismo diluido que debería abandonar a partir de ahora su proyecto transcendental o el intento de construcción de una única matriz neutra que permita juzgar todas las cuestiones. ¿Podría desarrollar esta idea?

—El error fundamental de la filosofía transcendental, a mi juicio, consiste en que toma un tipo de discurso y dice que si ha sido tan exitoso se debe a que tiene algo en su seno que nos permite descubrir el secreto de la racionalidad. Creo que la filosofía analítica es una variación reciente de esta cuestión transcendental, que, en la medida en que es una empresa transcendental kantiana, tiene todos los defectos de todas las empresas de este tipo.

—Pero ¿no cree que esta crítica vale para los métodos empleados por la filosofía analítica?

—No. Creo que la filosofía analítica puede conservar sus métodos profesionales, su insistencia en el detalle y la mecánica, y abandonar su proyecto transcendental. No es mi intención criticar la filosofía analítica en cuanto estilo. Es un buen estilo. Creo que los años de superprofesionalización fueron beneficiosos.

—¿No indican algunos pasajes de su trabajo que usted añora un estilo diferente, es decir, que la filosofía debería adquirir un nuevo vocabulario?

—En la filosofía en tanto que terapia, como en el psicoanálisis, no es útil ningún vocabulario especial. La filosofía en tanto que crítica independiente de la cultura no requiere un vocabulario especial. Es similar al tipo de escritura que se da en el mundo académico. Si pensamos en Skinner y Dunn en Inglaterra, Foucault en Francia y Clifford Geertz y Lionel Trilling en los Estados Unidos, están o estuvieron haciendo lo mismo. Aunque algunos son filósofos y otros no.

—Si piensa que la filosofía debería ser crítica social y cultural porque simplemente no pueden llevarse a cabo las tareas más ambiciosas que se ha propuesto, ¿defendería esta tesis, no sólo en los términos de la filosofía en tanto que disciplina, sino en los términos de una doctrina de la radical finitud del hombre? ¿Está influido por Kant, después de todo?

—Ciertamente por el libro de Heidegger sobre Kant. El último Heidegger encuentra palabras que expresan esta finitud. Creo que se trata de conservar el hecho de que nos hemos dado cuenta de esta finitud, en vez de intentar convertirla en otra teoría.

—Como pragmatista, tiende a evaluar las doctrinas según su éxito histórico. ¿No se le hace difícil mantener un punto de vista crítico y racionalmente justificable con respecto al desarrollo de los acontecimientos, con respecto a la dirección de las tendencias históricas?

—Estoy de acuerdo en que el pragmatismo es algo conservador. No obstante, me parece que se corre un peligro cuando se pierde la lealtad para con los contenidos históricos. Se puede acabar en el peor tipo de utopía cuando la gente empieza a matarse por principios abstractos.

—Pero ¿no posee un concepto más fuerte de utilidad que meramente la tendencia social, que el mero desarrollo de las cosas?

—No, no lo poseo. Creo que es una trampa que ha de evitarse. Conduce al establecimiento de entidades por encima de la historia.

—Pero ¿le conduce a una posición adecuada en la filosofía moral? Por ejemplo, ¿cómo puede alguien saber si obra bien o mal?

—En tanto que individuos kantianos no podríamos saberlo. En tanto que miembros de una comunidad, lo sabemos todo el tiempo. Los que obran mal son los que actúan contra el proyecto que nos hace ser lo que somos en tanto que comunidad.

—Sin embargo, si somos pragmáticos sobre este punto, ¿en qué términos desarrollaría una crítica social de las normas sociales contemporáneas?

—La única forma en que podemos criticar las normas sociales contemporáneas es refiriéndonos a las nociones utópicas que toman elementos de la tradición, y mostrando que no se han llevado a la práctica.

—¿Cree que sólo se podría criticar a un guardián nazi en un campo de concentración refiriéndonos a nociones utópicas?

—Refiriéndonos a las nociones utópicas del nazi. Dada su educación, sería cuestión de decirle que hay una imagen de Europa muy distinta de la suya, y en la cual nada de esto es necesario. La crítica moral es aquí demasiado fácil. Decir que alguien está haciendo algo mal es tan fácil como matarle. Lo que es difícil es decir por qué no vamos a hacerlo.

—Hace tiempo editó una antología muy influyente denominada El giro lingüístico. *¿Cree ahora que el giro hacia el lenguaje en la filosofía analítica consiguió en algunas áreas que las verdaderas cuestiones filosóficas se hicieran difíciles de ver? Por ejemplo, en la filosofía de la psicología.*

—Entiendo lo que quiere decir en el caso de Gilbert Ryle o Norman Malcolm. Pero ¿cree que afecta a un filósofo como Daniel Dennett? Ahora estoy tratando de persuadir a la gente en Heidelberg de que Dennett es todo lo que hace falta en la filosofía de la psicología.

—A pesar de su entusiasmo por el pragmatismo, su comprensión de las cuestiones psicológicas es más neoconductista que pragmatista. ¿Qué le parecen las doctrinas psicológicas de William James?

—Confieso que nunca terminé su libro sobre psicología. Creo que en sus libros filosóficos estaba defendiendo las ideas religiosas de su padre frente al positivismo del siglo XIX.

—Ahora hay mucho interés entre los filósofos por las doctrinas lógicas esencialistas de Saul Kripke, quien también está en Princeton. ¿Cuál es su actitud hacia él?

—Creo que está bien para discutir. Me parece que está diciendo algo como «toma todas las intuiciones anti-pragmáticas que quieras, y te daré una filosofía del lenguaje que encaja con esas intuiciones». Sin embargo, no puedo imaginarme cómo se podría argüir que uno realmente *quería* estos conceptos. Reacciono del mismo modo con respecto a Thomas Nagel, que estuvo en Princeton hasta hace poco. Nagel está convencido de que los problemas del realismo filosófico son los problemas fundamentales; su obra se hace cada vez más interesante, especialmente hacia el final de su nuevo libro, *Mortal Questions* [Cuestiones mortales], donde enfatiza que los problemas filosóficos tradicionales no son tan sólo históricos, sino que todavía son relevantes. Él y Kripke encajan a la perfección. Pero no creo que ninguno de ellos ofrezca buenos argumentos.

—¿Qué piensa de Donald Davidson y de la filosofía contemporánea de la acción, que ha sido tomada muy en serio en Europa?

—Nunca me pareció muy interesante. Me parece que es un resto del problema de la libertad de la voluntad. Supongo que, después de haber leído a Hume sobre la compatibilidad entre la libre voluntad y el determinismo, no he vuelto a volver la vista atrás. A diferencia de algunos escritores alemanes, no creo que tenga nada que ver con la filosofía moral.

—¿Y la obra del filósofo de Oxford Michael Dummett? ¿Le preocupa el problema del intuicionismo? Algunos filósofos afirmarían que, de hecho, el dar razones a menudo finaliza mediante una apelación a intuiciones, como cuando decimos «Lo veo claro» o «No está claro».

—No entiendo cuál es el problema. O uno se refiere a las intuiciones comunes, o a lo que todos hacemos normalmente. Da igual.

—¿Le preocupa la acusación de que hay una contradicción entre el idealismo de sus opiniones metafilosóficas y el materialismo de las psicológicas?

—El idealismo en tanto que punto de vista metafísico no tiene ningún sentido: el viejo intento idealista de buscar fenómenos que el materialista no puede explicar resultó un fracaso. Pero, tal y como muestra Sellars, creo que podemos reunir todas las ventajas del materialismo y del idealismo si simplemente hacemos unas pocas distinciones. Puedes ser un materialista si lo deseas, pero te tienes que dar cuenta de que ser un materialista no es más que apostar por el resultado del vocabulario de las disciplinas que hacen predicciones.

—Así que su doctrina, que da la impresión de ser muy dura, parece que al fin y al cabo no tiene un contenido tan duro. ¿Tendría la misma opinión con respecto al cientifismo? ¿Cree que el único conocimiento fiable y válido es el conocimiento científico?

—Tal y como usted lo plantea, presupone que el conocimiento es de un tipo natural. Creo que es mejor decir que hay muchos enunciados justificables diferentes: no sólo científicos, sino también estéticos y sociales. Un extremo del espectro de enunciados posee una maquinaria elaborada que establece sus normas; así como hay expertos en un extremo del espectro, pero no en el otro. Pero las dos empresas son realmente una. Por tanto, no es necesario preocuparse por saber dónde se detiene el conocimiento, puesto que la distinción entre dónde vas para explicar algo, y dónde no vas, no es una distinción entre el conocimiento y la opinión. Es una distinción sociológica.

—Sin embargo, se aferra a una forma de cientifismo.

—Me veo como alguien que roba la idea de Sellars de que las categorías que uno tiene en metafísica deben ser las categorías de la ciencia de su tiempo. Lo que no es más que decir que la metafísica es un tema muy aburrido.

—¿Podríamos concluir con el problema de la historia? Comenzó como un comparativista «mckeonita» que toma la mayor perspectiva histórica posible, y ahora ha regresado al mismo punto. No obstante, su formación filosófica no le ayuda con el problema de cómo influir en el desarrollo histórico futuro. Le ayuda para el arte de la destrucción, y usted podría ser descrito como alguien que intenta destruir la filosofía como teoría del conocimiento igual que Adorno intentó destruir la filosofía social. Pero tales destrucciones tienen a menudo efectos no intencionados. ¿Cómo los contempla, e incluso, cómo se responsabiliza de ellos? En suma, ¿no tiene una teoría de la historia?

—No, no la tengo. No soy un historicista en el sentido de Popper.

—Pero tal vez sea un historicista en el sentido de que mantiene que la historia es totalmente importante y que normalmente es útil tomar buena nota de las cambiantes circunstancias sociales y de los procesos exactos de génesis histórica. ¿Podría tal vez decirnos algo sobre su relación con el filósofo británico de la historia R. G. Collingwood?

—Leí a Collingwood hace mucho tiempo cuando tenía unos veinte años y se me ha olvidado casi todo. Ahora me doy cuenta de que tal vez recientemente he tomado cosas que leí originariamente en Collingwood. Tenemos que tomar en serio la historia. Así es como veo el hecho de que la filosofía prosiga la conversación de la humanidad.

¿UNA POLÍTICA POST-FILOSÓFICA?

*Entrevista con Danny Postel**

Danny Postel: *Profesor Rorty, ¿qué quiere decir cuando sostiene que la filosofía analítica se ha «transcendido y anulado» a sí misma?*

Richard Rorty: Lo que quiero decir es que ella misma se agotó al efectuar su trabajo: empezó con las nociones de lógica, lenguaje, verdad analítica y análisis conceptual, para después criticarlas. Así que el efecto de sus análisis fue que se deshizo de sus propias herramientas.

—*¿Cómo cree que contribuyeron a esto Wittgenstein, Quine y Sellars?*

—Lo que tienen en común, a mi juicio, es el holismo; es decir, la idea de que no se pueden analizar palabras u oraciones y su relación con el mundo en total aislamiento, o de que palabras y oraciones han de ser comprendidas en el contexto de una práctica lingüística en su conjunto. Una vez que esto se percibe, no se puede seguir manteniendo la imagen empiricista que subyace a la polémica lógico-positivista.

—*El libro de Allan Bloom* El cierre de la mente moderna *ha causado gran sensación en la comunidad intelectual y en la cultura en general. ¿A qué debemos atribuirlo?*

—Todavía no entiendo la popularidad del libro. La mitad de la polémica fue contra las costumbres de la vida estudiantil americana contemporánea y la otra mitad contra las convicciones filosóficas de

* Publicada originalmente en *Philosophy and Social Criticism* 15/2 (1989), pp. 199-204. Reproducida con autorización de Sage Publications Ltd.

la mayor parte de los intelectuales americanos. Mis críticas[1] versaron sobre las últimas; sin embargo, la gran audiencia del libro se interesó más por las primeras.

—Este libro le sirvió a usted para expresar algunas de sus opiniones sobre la política universitaria[2]. Escribió que la educación universitaria «debería instigar la duda y estimular la imaginación, por tanto cuestionar el consenso social predominante».

—Lo que quise decir es que, en este siglo, las universidades americanas han sido centros de pensamiento político de izquierdas, y ésta es, a mi parecer, su función social más importante. Han ayudado al país a darse cuenta de que estaba cometiendo una injusticia, de que corría el peligro de hacerse demasiado avaro, demasiado egoísta.

—¿Y apoya usted esta función?

—Por supuesto. Las universidades existen principalmente para contribuir a la sociedad con este tipo de funciones.

—¿Cree usted que los estudiantes deberían criticar los lazos que vinculan a las universidades con el complejo militar e industrial? Muchos estudiantes están ahora pasando a la acción: están reclamando a sus instituciones que cesen la investigación militar, que se evite el trato con las corporaciones que deterioran el medio ambiente y que se prohíba a la CIA el alistamiento en el campus. ¿Apoya usted este movimiento?

—No creo que haga ningún daño, pero dudo que tenga mucho efecto. Este movimiento, al igual que la retirada del campus de las unidades del R.O.T.C.* durante los años sesenta, expresa, cuando menos, inquietud. La retirada de las unidades no cambió el ejército —y probablemente tampoco se pueden cambiar las empresas—, pero no hace daño.

—Usted se ha preguntado en sus escritos cómo sería una cultura «post-filosófica» y ha sugerido que nos estamos moviendo en esta dirección. ¿Qué significaría vivir en una cultura así?

—Por cultura post-filosófica quiero decir una cultura que no tiene un sustituto de Dios. Pensemos en una cultura filosófica (secu-

1. Véase «That Old Time Philosophy»: *The New Republic* (4 de abril de 1988), pp. 28-33.
2. Véase «Education without Dogma»: *Dissent* (primavera de 1989).
* Cuerpo de entrenamiento de los oficiales de reserva. [*N. de la T.*]

lar) sucesora de una cultura religiosa, tal y como la Ilustración se concibió a sí misma. Esta cultura filosófica todavía tenía nociones como Naturaleza, Razón, Naturaleza humana y demás, que eran puntos de referencia fuera de la historia, y en referencia a los cuales la historia iba a ser juzgada.

—*En* Contingencia, ironía y solidaridad *usted no sólo se basó en pensadores analíticos como Wittgenstein, Quine y Sellars, sino también en los escritos de filósofos europeos como Derrida, Heidegger, Nietzsche y Freud. Arguye que estos filósofos nos permiten contemplarnos a nosotros mismos como contingencias históricas. ¿Puede decirnos algo sobre esta cuestión?*

—Contemplarse a sí mismo como contingencia histórica es lo contrario de contemplarse a sí mismo como vinculado a un destino como la Razón, la Naturaleza, Dios o la Historia. Concebirse a sí mismo como contingencia histórica significa pensar que lo que a uno más le importa le importa porque sí, simplemente porque uno ha tenido determinados padres, porque ha crecido en determinada sociedad, y así sucesivamente.

—*¿De qué modo nos han ayudado Freud, Nietzsche y Derrida a pensar así?*

—Creo que Freud nos hace entender muy bien cómo el sentirse importante depende de casualidades en la infancia. Nietzsche y Derrida critican muy bien la noción teológica y metafísica de una referencia fuera del lenguaje o de la historia.

—*Curiosamente, aunque se base usted en las críticas que Foucault ha llevado a cabo de estas nociones ilustradas, no parece que comparta, sin embargo, su rechazo del orden social y las instituciones políticas que provienen y dependen de la visión ilustrada del mundo. ¿A qué se debe este desacuerdo?*

—No llego a entender el rechazo de Foucault al liberalismo burgués excepto porque en la Francia de los años cincuenta y sesenta no era respetable ser un liberal burgués. No creo que Foucault tenga ningún argumento contra el liberalismo ni nada mejor que ofrecer. Así que me inclino a pensar que su oposición al liberalismo y al reformismo fue meramente una moda francesa contingente.

—*¿Y qué piensa de otro tipo de argumentos —por ejemplo, los de Dewey— contra el liberalismo burgués? ¿No vio Dewey que era ne-*

cesario un cambio estructural de gran alcance en el orden institucional básico de la sociedad americana?

—Sí, Dewey era lo que en Europa se habría llamado un socialdemócrata. Fue la inspiración de gran parte de lo que consideramos el ala izquierda del Partido Demócrata.

—*Dados los enormes problemas a los que asistimos: el espectro de una crisis ecológica arraigada en un sistema económico que produce desigualdades económicas indecentes, un crecimiento económico incontrolado que amenaza al planeta y a sus habitantes, y un sistema internacional que está asfixiando al Tercer Mundo, ¿no debería pedir un deweyano cambios muy serios en el orden de cosas?*

—Estoy totalmente a favor de cambios sociales, pero los preferiría reformistas en lugar de revolucionarios. No creo que el liberalismo sea el culpable de la complacencia de los Estados Unidos cuando abandona a los guetos a la buena de Dios y cuando deja que los niños negros crezcan sin esperanza. Podemos culpar a los votantes americanos por no ser liberales, pero no podemos culpar al liberalismo.

—*Me resulta sospechosa la vieja distinción que invoca en* Contingencia, ironía y solidaridad *entre lo público y lo privado. Dada su alabanza de la superación llevada a cabo por Dewey de este estilo de distinciones occidentales (hecho/valor, sujeto/objeto, teoría/práctica, etc.), ¿por qué restablece la dicotomía entre la esfera pública y la privada?*

—Supongo que no la veo como la misma clase de distinción que Dewey trató de superar. Quizás no haya leído las cosas correctas en Dewey, pero no veo qué podría tener él contra esta distinción.

—*¿No nos ha alertado el feminismo del peligro de separar los ámbitos público y privado?*

—Supongo que no veo qué relevancia tiene aquí el feminismo. La clase de distinción entre lo privado y lo público de la que las feministas por lo común hablan es la distinción entre quién se queda en casa y hace el trabajo sucio cocinando y con los niños, y quién sale de la casa al gran mundo ahí fuera. Esto no tiene nada que ver con la distinción que yo trato de delinear entre la autocreación individual y la responsabilidad pública.

—*¿No considera que la política es algo que penetra todos los ámbitos de la vida humana?*

—Con fortuna, la política no penetra todos los ámbitos de la vida humana. Lo hace en países como China. Pero en países que están mejor no suele pasar eso, y no entiendo por qué alguien querría que así fuera. Para mí el fin último de la política liberal es dejar el mayor espacio posible a la privacidad.

—¿Puede hablar del tema político del libro, la solidaridad? Usted sostiene que la solidaridad debería ser nuestra meta social.

—Tal y como yo uso el término, es el sentimiento de que otras personas y nosotros mismos formamos un «nosotros»; sentimos que lo que les afecta a ellos nos afecta a nosotros porque nosotros, en alguna medida, nos identificamos con ellos. Yo trataba de describir el progreso social en un sentido prestado de Wilfred Sellars: la expansión de la conciencia del «nosotros», es decir, la capacidad para incluir más y más gente de la que se suele llamar «marginal» hasta considerarlos uno de nosotros, incluidos en nosotros. Mi argumento es que esto se logra sobre todo yendo a los pequeños detalles de las vidas marginales, y no elaborando teorías acerca de lo que tienen en común todos lo seres humanos.

—¿Diría que es un asunto más práctico que filosófico?

—Lo considero un asunto más de novelistas que de teóricos.

—¿Por qué no cree que los teóricos deberían, por ejemplo, intentar especular sobre la condición humana o reflexionar críticamente sobre los problemas de su tiempo, o incluso sugerir cómo podría convertirse la solidaridad en una parte más vital de la interacción humana?

—Creo que entre ellos son muchos los que tratan de dar argumentos teóricos a favor de una mayor solidaridad humana, pero no pienso que hayan conseguido nada. No es que yo tenga un poderoso argumento *a priori* contra la teoría; simplemente observo el historial de los novelistas y el de los teóricos.

—¿Y qué piensa de la obra de Jürgen Habermas? Usted parece basarse muchas veces en su teoría, y sin embargo el proyecto de Habermas ha consistido en encontrar un fundamento filosófico del compromiso social de la solidaridad.

—Por supuesto. Él y yo estamos siempre discutiendo sobre esto. Él me considera una especie de relativista y yo creo que él es una especie de transcendentalista.

—Él ha participado activamente en los actuales debates sobre el nazismo de Heidegger y ha argumentado que hay una profunda relación entre el fascismo de Heidegger y su filosofía. Otros como Derrida han minimizado esta relación. ¿De qué lado se sitúa usted?

—Creo que la filosofía y la política de Heidegger se pueden explicar sobre la base de los mismos datos biográficos. Sin embargo, no creo que la política contamine la filosofía. Se puede explicar el estalinismo de Sartre con referencia a los mismos datos biográficos que originaron *El ser y la nada*; no creo, sin embargo, que el libro esté contaminado por el estalinismo.

—La muerte de Sidney Hook marca el final de un capítulo en la historia del pragmatismo americano. Hook se consideró a sí mismo el heredero filosófico y político de Dewey al tiempo que defendió la causa de la guerra fría y no criticó a los Estados Unidos por las atrocidades cometidas en Vietnam y América Central. Él, que en tiempos fue un revolucionario marxista, se convirtió después en un defensor de Ronald Reagan y un apologeta del poder americano. ¿Cree que cumplió fielmente el proyecto político de Dewey?

—Sí, aunque no estuve de acuerdo con él sobre Vietnam, y mientras que él votó al Partido Republicano, yo voté al Partido Demócrata. Nuestras discrepancias eran sobre tácticas políticas y no tanto sobre estrategias globales.

DESPUÉS DE LA FILOSOFÍA, LA DEMOCRACIA

*Entrevista con Giovanna Borradori**

En el panorama de la filosofía estadounidense contemporánea, Richard Rorty representa una excepción absoluta. Quizás desde John Dewey, su maestro ideal, los Estados Unidos no producían un «fenómeno intelectual» como él: un pensador completo, de tipo europeo más que un «profesional» al estilo estadounidense, versátil, optimista y comprometido en el debate público.

Desde que apareció, en 1979, La filosofía y el espejo de la naturaleza, *el libro que lo hizo ascender al empíreo internacional en el papel de fundador del «neopragmatismo», Richard Rorty jamás ha cesado de asombrar a la comunidad filosófica del otro lado del océano.*

Ante todo, por negar el modelo de su formación «profesional». En 1983, después de 15 años de enseñanza en el templo filosófico de Princeton, Rorty decidió mudarse a un departamento interdisciplinar de la Universidad de Virginia, casi a retomar el hilo radical de sus orígenes, que lo vieron nacer en Nueva York en 1931, figlio d'arte *de dos escritores y socialistas de vieja data.*

En segundo lugar, por asumir un estilo de pensamiento y de escritura extremadamente discursivo. Un gesto conceptual «de pincelada larga», que, fiel a la tradición estadounidense y democrática, del pragmatismo y del liberalismo, no puede sino oponerse al rigor de la orientación analítica, más propensa a un trabajo de clarificación argumentativa minuciosa que a la construcción de vastas síntesis especulativas.

* Publicada en trad. castellana en G. Borradori, *Conversaciones filosóficas*, Norma, Bogotá, 1996, pp. 155-174.

El punto de partida del discurso neopragmatista de Rorty es, justamente, una crítica a la filosofía analítica, que de todas maneras él dirige sobre todo a su primera fase, la más ortodoxa, que nació con posterioridad a la emigración del positivismo lógico vienés a los Estados Unidos. Permanece, efectivamente, ajena a sus dardos una segunda fase de esta filosofía, identificable en autores como Quine y Davidson, de los cuales Rorty enfatiza su proximidad al pragmatismo. A su relectura postanalítica atribuye Rorty el mérito de haber llevado la noción de análisis lógico, centro de todo el discurso analítico, «a cometer un lento suicidio», operación que el neopragmatismo habría llevado a término, por el contrario, en clave histórica.

El pecado cometido por la primera fase del pensamiento analítico, todavía hoy dominante en el teatro de operaciones estadounidense, consiste según Rorty en haber «profesionalizado» la filosofía, restringiendo su campo al de una disciplina académica, con una orientación neokantiana común, connotada por un estilo legalista limitado exclusivamente al horizonte epistemológico.

Los analíticos se embarcaron, así, en una verdadera obsesión antihistoricista, con dos resultados. Por un lado la negación de toda perspectiva histórica de su trabajo, y por el otro, la demonización de aquella línea de pensamiento que va del giro idealista de Hegel a algunos desarrollos de la filosofía continental —comprendidos Freud, Nietzsche y Heidegger— interpretados como modos de pensar oscuros y metafísicos, y como amenaza nihilista a la razón científica.

Por el contrario, justamente sobre este eje, al cual pertenecen también Wittgenstein y los pragmatistas estadounidenses, es recuperable la única perspectiva de resurrección del proyecto filosófico, es decir, su inserción en la que Rorty define como «cultura post-filosófica» en Consecuencias del pragmatismo.

Un rasgo distintivo del nuevo cuadro post-filosófico es la traducción de la categoría de objetividad en la de solidaridad. A la filosofía, involucrada en un proceso de des-disciplinarización «humanística» no le corresponde ya más el papel de madre y reina de las ciencias, siempre a la búsqueda de un vocabulario definitivo e inmortal sobre cuya base sintetizar o rechazar los resultados de otras esferas de actividad. Ante todo, ella se democratiza en la forma de «crítica de la cultura» (cultural criticism) *que la ve transformada en una disciplina entre las otras, fundada sobre criterios históricos y socialmente contextuales, y antepuesta al estudio comparado de las ventajas y desventajas de las diversas visiones del mundo.*

Pluralismo y secularización representan entonces las claves con las cuales esta nueva realidad cierra las puertas de la metafísica moderna, de la epistemología y del fundacionismo.

Un pragmatismo de idiomas disciplinares múltiples, al lado de una hermenéutica de la historia completamente des-ontologizada, rediseñan el espacio operativo de la profesión filosófica que, una vez abandonado el mito de la cientificidad universal, se identifica en un proyecto mayéutico de «edificación». Mayéutico, porque siempre está orientado a mostrar la relatividad de todo esfuerzo teórico, es decir, a hacernos dudar de los valores «modernos» de sistema y fundación, y a convencernos, por el contrario, de la legitimidad de los valores postmodernos: proliferación y pluralidad.

En su último libro, La filosofía después de la filosofía. Contingencia, ironía, solidaridad, *Rorty cruza las categorías de la contingencia y la solidaridad con la ironía, que pinta como un dominio estrictamente filosófico. La ironía representa el desencanto, que el nuevo tipo de pensador, el «irónico liberal», debe asumir para volverse «tan historicista y nominalista» que pueda intuir la contingencia de sus convicciones más profundas. Irónico de memoria tan socrática como volteriana, el filósofo del neopragmatismo está al servicio de una «utopía liberal» en la cual no cree en cuanto destino de la naturaleza humana o de la naturaleza de la historia, sino ante todo como en la mejor idea que los hombres se han hecho de los objetivos por los cuales trabajan. La solidaridad no es así descubierta a través de la sistematicidad de una reflexión, sino creada, dejada brotar, a partir del valor transgresor de la ironía.*

Giovanna Borradori: *Europa está siempre a la búsqueda de filósofos en el pleno sentido de la palabra, versátiles y comprometidos en el debate público. En este sentido, se le ha atribuido a usted de inmediato el papel de «maestro del neopragmatismo», una especie de reencarnación de John Dewey.*

Richard Rorty: Dewey fue sin duda la figura más influyente durante toda mi juventud. Lo llamaban filósofo de la democracia, del *New Deal,* de los intelectuales socialistas estadounidenses: para cualquiera que haya asistido a una universidad estadounidense antes de los años cincuenta, era imposible no fijarse en él. Fue un hombre increíble: comenzó como cristiano evangelista, luego se hizo hegeliano y finalmente leyó a Darwin, abandonó el cristianismo y buscó fundir a Darwin y Hegel. Su filosofía es una especie de naturalización de Hegel, el intento de pensar a Hegel más allá de la distinción entre espíritu y naturaleza. Así como el sistema hegeliano es una

suerte de cristianismo secularizado, en Dewey podemos ver la original combinación de la esperanza social cristiana con el modo darwiniano de mirar a los seres humanos.

—Pero, ¿qué puede decir Dewey hoy en día a un filósofo del fin del milenio como usted?

—Lo que todavía me atrae de él es su crítica al platonismo, al cartesianismo, a Kant, a toda la tradición filosófica a la cual se oponen Derrida y Heidegger. Su crítica partía de una perspectiva de optimismo social, lleno de esperanzas. No pensaba en el fin de la metafísica como motivo de desesperación o de nihilismo, sino que consideraba que su fin era un proceso gradual, que se viviría por estadios sucesivos, como ya sucedió en Occidente cuando nos libramos de la teología. Además, Dewey negó la posibilidad de recomponer una cultura a partir de consideraciones de orden teológico, así como de dualismos de la metafísica; pero también era consciente de que todo esto implicaba mucho tiempo para llevarse a cabo, de que el camino de la secularización total de la cultura era todavía muy largo.

—¿Cómo definiría entonces la diferencia de perspectivas entre el pragmatismo de Dewey y su diseño neopragmatista?

—No veo, efectivamente, grandes diferencias, sino el hecho de que yo pongo mucha atención en la filosofía del lenguaje, un campo que Dewey no valoraba nada. Pero esto depende de la diferencia de los contextos culturales: yo me formé en la filosofía analítica. En la línea analítica, los temas, o mejor los nexos de Dewey con los dualismos metafísicos, han sido interpretados de modo bastante persuasivo desde Quine hasta Davidson. De todos modos no creo que esto añada mucho a lo que había dicho Dewey, sino una «adaptación» a un público diverso, con expectativas diversas.

—¿A qué momento se remonta su primer encuentro con el horizonte del análisis lógico?

—Por un breve periodo estudié con Carnap y con Hempel, pero casi por casualidad. Mi formación fue sobre todo histórica. El encuentro con la filosofía analítica se dio en Princeton, cuando ya enseñaba allí y fue un momento verdaderamente intenso. Las últimas obras de Wittgenstein estaban apenas por asimilarse. Quine y Sellars estaban escribiendo sus cosas más importantes.

—¿Cuál fue el papel de Wittgenstein en el área de influencia analítica en los Estados Unidos?

—Leí a Wittgenstein hacia el fin de los años cincuenta, como una especie de alivio de Reichenbach. Wittgenstein jugó el papel del pragmatista en la filosofía del lenguaje, «des-continentalizando» o «des-fregeizando» la filosofía del lenguaje. La obra de Wittgenstein parecía muy amenazante porque contribuyó a des-trascendentalizar y des-profesionalizar, a des-sublimizar la filosofía. Por esta razón los filósofos académicos, en Estados Unidos y en Inglaterra, tuvieron una relación muy ambivalente con él: es reconocido como el más grande, pero al mismo tiempo representa el mayor peligro para la profesión. Más allá de todo esto, Wittgenstein conserva para mí una gran fascinación. Como dice Stanley Cavell, los dos filósofos más grandes del siglo XX, Heidegger y Wittgenstein, estaban exactamente en los antípodas: el primero escribía como si hubiera leído todo, y el segundo como si no hubiera leído nada.

—¿Sobre qué base se abrió la filosofía estadounidense entre las dos guerras con tanto entusiasmo a los emigrados europeos?

—Los Estados Unidos no han producido nada importante en el campo filosófico durante un periodo larguísimo: las obras principales de Dewey se remontan a antes de 1925, y luego, aunque Dewey estaba todavía vivo y era respetado, por casi tres decenios no sucedió nada más. En los años treinta, Carnap, Hempel, Tarski, Reichenbach, todos comenzaron a confluir en los Estados Unidos, y después de la segunda guerra mundial tuvieron el viento a su favor en los departamentos de filosofía de las universidades estadounidenses. Creo que eso sucedió en el nombre de un anti-historicismo fundamental, basado en la idea de que la filosofía debía convertirse en un hecho científico. Antes de la guerra la formación de un filósofo incluía a Platón, santo Tomás, Descartes; en los años setenta no se leía ya nada «histórico», sino sólo artículos y libros de filosofía analítica militante. En efecto, hoy tenemos dos tipos de filosofía: una es la analítica, que se enseña en los departamentos de filosofía, y otra es la que se enseña en todos los demás lugares excepto en los departamentos de filosofía.

—¿Cuál es la razón de la oposición al historicismo, asimilada tan rápidamente por la filosofía estadounidense?

—Los positivistas lógicos consideraban que una señal distintiva del fascismo era la oposición a las ciencias naturales, y que imponer criterios de cientificidad a la filosofía representaba, entonces, también una profesión de fe política antifascista. La identificación de Heidegger con el nazismo fue verdaderamente importante para Car-

nap, que reconocía en la «historicidad del ser» la prueba del nazismo heideggeriano. Cuando Carnap emigró a los Estados Unidos importó la convicción de que la filosofía debía ser defendida del nazismo y del historicismo evitando autores como Platón, Hegel y Nietzsche. Por otra parte también Karl Popper compartía el mismo punto de vista, expresado claramente en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos*, un libro de enorme influencia en el debate filosófico estadounidense de aquellos años. Popper sostenía que Platón, Hegel y Marx eran pensadores totalitarios, que era necesario evitar ese estilo filosófico y abrazar la cientificidad de un pensamiento más actualizado. Y ésta fue una forma de retórica ideológica muy incisiva: todavía hoy muchos filósofos estadounidenses están convencidos de que la categoría distintiva de la decencia política y moral coincide con el respeto por la racionalidad científica.

—Quizás es parecido a lo que le sucedió al historicismo italiano después de Croce y Gentile. ¿Considera que el mismo destino pueda tocar a la hermenéutica aquí en los Estados Unidos? Y me refiero sobre todo al historicismo hermenéutico de Gadamer, hoy en el centro de gran parte del debate europeo.

—No, no creo. En todo caso el papel de la hermenéutica es mucho más marginal en los Estados Unidos que en Europa. Aquí en vez de hermenéutica se discute, por el contrario, sobre *continental philosophy*, incluyendo a todo el mundo desde Gadamer a Lyotard. Por otra parte, no me parece que la hermenéutica tenga un papel uniforme en el área europea. En Francia y en Alemania se ha hablado mucho de ella en los años sesenta y setenta, pero hoy se discute más de postestructuralismo.

—Si debiera escribir una historia de la filosofía estadounidense, ¿dónde la haría comenzar?

—Ciertamente subrayaría la gran ruptura de los años cincuenta, el desarrollo de otra filosofía, que es la filosofía analítica. El problema de cuándo hacerla comenzar es grande: muchos filósofos estadounidenses —Royce, Santayana— no dejaron una escuela.

—¿Y Emerson?

—Entre los filósofos Emerson no fue leído jamás como filósofo. Es como el caso de Nietzsche, que antes de Heidegger no era considerado un filósofo. Sólo recientemente filósofos como Stanley Cavell y Cornel West, buscan conducir a Emerson hacia el interior del «canon filosófico». Emerson y Thoreau eran considerados figu-

ras literarias, y parte de la tradición de los estadounidenses excéntricos.

—Dewey es, entonces, una excepción en el interior del panorama estadounidense: porque dejó una escuela y porque concilió, por así decir, la lógica de monasterio con la de la ciudad, despertando la atención del pensamiento estadounidense por asuntos de orden ético-social.

—En el fondo, la cultura estadounidense es profundamente política. Los Estados Unidos, como nación, se fundaron sobre un concepto ético especulativo que es la libertad. Con la idea de ser la nación más libre del mundo, la más democrática, aquella en la cual los horizontes fueran más abiertos que en cualquier otro lugar. Hay una especie de «leyenda nacional» sobre la autodeterminación moral de los Estados Unidos que, a diferencia de Europa, no tienen una historia o tradición a la cual reclamarse ligados. Yo creo que hay un fuerte romanticismo en la base de la cultura estadounidense, que la recorre intacto desde Emerson hasta Dewey. Desafortunadamente se ha perdido hoy. Y ello ha sucedido muy recientemente: con la guerra del Vietnam.

—Usted identifica la identidad intelectual de los Estados Unidos con una «leyenda nacional» interrumpida. Pero, ¿qué sucede hoy?

—Hoy en día son pocos —algunos viejos socialistas como Sidney Hook— los intelectuales estadounidenses involucrados en esta especie de romanticismo social. La supervivencia de la leyenda nacional se basaba en la certeza de que los Estados Unidos eran el país del futuro. El fin del predominio internacional de los Estados Unidos rompió este sueño y fue como si los intelectuales se hubieran amargado.

—¿Por qué se interrumpió justamente con la guerra del Vietnam?

—A decir verdad se habían dado dos guerras que los intelectuales habían denunciado, y de las cuales se habían disociado, acusando a los Estados Unidos de querer convertirse en otra potencia imperialista como Europa: la guerra con México y la guerra con España. Pero la segunda guerra mundial cimentó de nuevo la convicción de que los Estados Unidos podían jugar un papel liberador: eventos como el plan Marshall reconquistaron a los intelectuales con el optimismo y el sentimiento de que los Estados Unidos llevaban en su seno la promesa de un mundo mejor. La guerra del Vietnam partió todo esto, y, en cierto sentido, el país todavía no ha vuelto en sí del

shock. Cuando las tropas se retiraron nos dimos cuenta de que habíamos sido derrotados; por primera vez en doscientos años habíamos perdido la guerra. La guerra de Corea había sido, efectivamente, otra derrota, pero quizás había sido menos patente. Después de Vietnam los Estados Unidos no han sido ya más la nación de Dios.

—¿Considera que la religión ha jugado un papel importante en la autodeterminación nacional de los Estados Unidos?

—De vez en cuando, pero no de un modo predominante. Thoreau y Walt Whitman no eran religiosos. En los tiempos del llamado *social gospel*, el cristianismo social-democrático de comienzos de siglo sí lo era: cuando las iglesias protestantes del norte se convirtieron en la vanguardia del debate sobre la reforma social, la religión se convirtió en algo de veras importante. Y luego resurgió de nuevo en los años sesenta, con las batallas sobre los derechos civiles de Martin Luther King.

—Busquemos ahora cambiar de puesto y mirar a Europa desde los Estados Unidos: ¿cuál es el autor «continental» que ha influido más en su obra de filósofo trans-atlántico?

—Yo diría que Martin Heidegger. Lo leí por primera vez hacia fines de los años cincuenta, por pura curiosidad sobre lo que sucedía en Europa.

—¿Qué Heidegger interesaba más: el Heidegger existencialista de Ser y tiempo *o el Heidegger hermenéutico de* Sendas perdidas*?*

—Al comienzo la única obra que se conocía era *Ser y tiempo*; pero también en Europa, hasta comienzos de los años sesenta, Heidegger significaba todavía *Ser y tiempo*.

—Hoy, en Italia, algunos filósofos como Gianni Vattimo tienden a reunir las dos fases del pensamiento heideggeriano en una única línea, y por lo tanto a recuperar el Heidegger existencialista en el interior de una nueva perspectiva post-metafísica. ¿Usted qué piensa de eso?

—Estoy de acuerdo. Se puede afirmar con derecho que Heidegger luchó toda la vida por el mismo objetivo: superarse a sí mismo. La *Carta sobre el humanismo* repudia a *Ser y tiempo*, así como *¿Qué significa pensar?* repudia la *Carta sobre el humanismo*. Y esto es significativo también en relación al «caso Heidegger» y sus relaciones con el nazismo. Heidegger era un hombre con un carácter terrible. En realidad entre la filosofía europea y la filosofía estadounidense

no hay ninguna continuidad. Los intelectuales estadounidenses se olvidaron de la filosofía por mucho tiempo, hasta que, en los años sesenta, autores europeos como Habermas, Gadamer, Derrida, les desempolvaron la memoria. Pero esto no significa que haya habido una verdadera interacción.

—¿Por qué atribuye este papel a Derrida, Foucault y Habermas, y no a Marcuse y Adorno, es decir, a la generación precedente que, además de haber emigrado a los Estados Unidos, enseñó allí regularmente?

—La generación precedente estaba y no estaba al mismo tiempo: ellos estaban aquí con el cuerpo pero no con el espíritu; ni siquiera se enteraron de los Estados Unidos. Las cosas que Adorno y Marcuse decían de este país eran absurdas, vivieron aquí en el exilio sin creer que fuese una nación de carne y hueso. Y además, creo que para entrar verdaderamente en la lógica de Adorno y de Marcuse es necesario tomar a Marx mucho más en serio de como ha sido tomado en los Estados Unidos. Derrida, Foucault y Heidegger no exigen esto. Marx no era leído en los Estados Unidos antes de los años sesenta, y en cierta perspectiva todavía no se lee.

—Entre los autores del llamado postestructuralismo francés me parece que Foucault es aquel con el cual usted se ha confrontado más.

—Sin duda fue un hombre fuera de lo común, con una gran imaginación, un escritor de libros memorables. Foucault ha sido la figura más influyente en la cultura de la izquierda estadounidense, pero su influencia ha sido perniciosa. El resultado ha sido efectivamente el de «des-comprometer» a los intelectuales: la idea era resistir al bio-poder ejercitado por la sociedad capitalista, pero sin ninguna conciencia política sobre cómo resistir: sin programa político, sin utopía política, sin nada. Foucault arrojó a la comunidad intelectual en un profundo estado de resentimiento.

—En Italia la influencia de Foucault fue profundísima, tanto en el sentido del debate intelectual como desde el punto de vista de las grandes reformas institucionales, que en los años setenta revolucionaron la psiquiatría y, más en general, las estructuras de los manicomios.

—También aquí en los Estados Unidos se abrieron los manicomios, pero no gracias a Foucault. Sus libros son leídos exclusivamente por la *intelligentsia* literaria, los médicos no los toman en serio.

—Aunque usted dice que no, Marx ha sido una referencia fundamental para todos los autores del postestructuralismo francés: Lyotard, Deleuze, Virilio y también Foucault. ¿Usted ha leído alguna vez a Marx?

—La casa de mis padres, socialistas de vieja data, estaba invadida por Marx. Ellos sí que lo habían leído. Yo lo leí cuando era joven y como diletante, nunca como filósofo. Siempre encontré difícil pensar en el marxismo como una tradición filosófica pura.

—¿Esto influye en alguna medida sobre su forma de leer a Habermas y sobre toda la reciente asimilación estadounidense de la perspectiva postmoderna? Pienso en particular en Fredric Jameson y en su idea de un «inconsciente político» de la sociedad de consumo.

—Cuando Habermas declara que es un marxista yo no veo ciertamente la justificación. No suena nada marxista. Yo lo encuentro un liberal normal, del mismo estilo de Dewey. Hay una especie de «piedad» en el pensamiento europeo por la cual no es lícito dar la espalda a Marx: es necesario a toda costa encontrar algo correcto, al menos en los escritos juveniles. Y esto jamás ha sucedido en la cultura estadounidense, ni siquiera en Jameson.

—¿El marxismo es, entonces, una herencia exclusivamente europea?

—Hay dos barreras que dividen el pensamiento estadounidense del europeo: la primera es que en los Estados Unidos han leído menos textos de historia, conocen en conjunto menos historia de las ideas de la que se conoce en Europa. La segunda es, ciertamente, la recepción de Marx.

—El empuje optimista que emana de su filosofía entra en contacto estridente con el tono crepuscular, decadente y un poco nostálgico de nuestro esprit du temps *(espíritu del tiempo) continental. Efectivamente, la hermenéutica filosófica, la trans-vanguardia, el neorromanticismo en la música, son todos movimientos que atribuyen una nueva centralidad a la memoria y a la cita entendida como canal de acceso privilegiado a la historia.*

—Si entre la hermenéutica incluye también el pensamiento débil, cuyas visicitudes conozco un poco, no es necesario dar pie a malentendidos. Tanto John Dewey como los partidarios del pensamiento débil afirman efectivamente que de ninguna manera ha sido dicho que la historia esté de nuestra parte o que haya alguna fuerza con capacidad de producir resultados positivos. Por el contrario,

hay nueve probabilidades de diez de que las cosas vayan a salir mal. Sin embargo, es todavía importante la esperanza que esta fuerza inspira y el hecho de que no hay un destino que nos hace andar en un sentido o en el otro; para relatar no hay una única historia hegeliana del progreso ni tampoco una única historia heideggeriana del nihilismo.

—Una de sus definiciones más debatidas, la de cultura post-filosófica, propone de nuevo el tema de la transdisciplinariedad tanto a nivel teórico como institucional.

—Todo este problema nace del deseo de reaccionar ante la noción científica de filosofía. La filosofía no es una disciplina cuasicientífica: en el momento en que se la piensa en continuidad con la literatura no tiene ya sentido una segmentación disciplinar. Me parece que en Europa se lee la filosofía en esta clave desde hace mucho tiempo. Valéry y Sartre vagabundeaban de la una a la otra según el momento. Y me parece una condición bastante deseable no tener que preocuparse ya más de si se escribe filosofía o literatura. En los Estados Unidos uno no se puede permitir esto, porque es necesario escribir según el departamento universitario al cual uno pertenece.

—En la definición de la perspectiva post-filosófica, me parece que usted quiere anclar la disolvencia cruzada entre filosofía y literatura a la noción de narrative, *narración o relato. ¿Qué significa esto?*

—Creo que es obligatorio reconducir el discurso hacia la diferencia entre Kant y Hegel, hacia la distancia que separa la *Crítica de la razón pura* de la *Fenomenología del espíritu*. En la *Fenomenología* y en los escritos juveniles de Hegel se tiene un tipo de escritura filosófica que está en forma narrativa y es fundamentalmente un relato sobre la historia del género humano. Pienso que este último se convirtió en una modalidad dominante del pensar filosófico, aunque en las universidades nunca se puede admitir su práctica porque es necesario simular que se estudia algo: la naturaleza del texto, la naturaleza de la ciencia. Esto nunca acabará de asombrarme.

—Y sin embargo en su último libro, La filosofía después de la filosofía. Contingencia, ironía, solidaridad, *a propósito de un autor ciertamente no analítico como Derrida, usted describe que sus libros están dirigidos a un público exclusivamente filosófico, porque al otro le faltarían los puntos de referencia indispensables para entenderlos.*

—No digo exactamente no-filósofos, o no-profesores de filosofía, sino personas que no hayan leído anteriormente historia de la

filosofía. Cualquiera que tenga una formación europea a nivel del *gymnasium* alemán, el *lycée* francés, o el *liceo* italiano, donde la filosofía es parte integrante del programa al menos por tres años, puede probablemente seguir las argumentaciones. Pero yo escribo para un público anglófono, que por la estructura de la formación secundaria no tiene instrumentos para captar las alusiones.

—El problema de escribir relatos sobre la filosofía, de escribir sobre la filosofía, pero filosofía de escritor, se traduce entonces en el problema del público: ¿para quién se escribe?

—También Hegel escribía para un público limitado. Nietzsche y Platón se leerán siempre, y si continúan siendo leídos habrá siempre alguno que continuará leyendo también a Derrida. Al menos uno...

—Todavía a propósito de Derrida. ¿Qué piensa del éxito estadounidense de la «deconstrucción»? Paradójicamente en Europa, donde fue creada, ocupa una posición mucho menos central.

—Creo que la deconstrucción es un producto estadounidense. Es un término usado en un modo variado y a veces indiscriminado. Sólo Dios sabe qué quiere decir. Considero que corresponde más a lo que entendía Paul de Man por deconstrucción que a lo que ha entendido siempre el mismo Derrida. La crítica literaria demaniana, en mi opinión, no existe; pero dado que tenemos 100.000 profesores de literatura en los Estados Unidos, ha sido asimilada como parte del instrumental crítico enseñado en los programas de doctorado.

—¿Cómo definiría la diferencia entre «deconstrucción» y «textualismo», un término de gran éxito que usted mismo ha acuñado en Consecuencias del pragmatismo*?*

—Textualismo indica el mínimo común denominador entre De Man y Derrida, pero no se debería abusar de ello. Entre De Man y Derrida hay una dirección de pensamiento que busca hacer con los signos lo que en otro tiempo se solía hacer con las ideas.

—¿Cuál es la relación entre la noción de texto, de la cual viene textualismo, y su concepto de narración (narrative)*, relación o cuento?*

—Narración (*narrative*) significa contar una historia sobre la palabra «espíritu», sobre Europa, Occidente, la cultura, la libertad, la lucha de clases. Simplemente contar una historia sobre uno de estos grandes temas, respecto de los cuales cada uno ubica su propia vida.

—El propósito de estas «historias», sería entonces hacer dialogar la cultura, más que comunicar una visión global del mundo.

—El objetivo de estas historias es dar sentido a la existencia del autor. Darle un modo de ponerse en contacto con los grandes hombres del pasado. Yo leo a Platón, a Cervantes, a Dante y en cierto momento me pregunto: ¿cuál es mi relación con todos ellos? Y escribo una historia.

—Hay un olor a monumento, o mejor, a museo en este discurso suyo.

—En realidad sí, porque conceptos como hombre, libertad, lucha de clases, son los grandes monumentos, es decir, los héroes de la historia, de los relatos.

—En su último libro usted habla de «utopía liberal», ¿a qué se refiere?

—Es simplemente la idea, no muy nueva, de una igualdad de oportunidades. Más o menos lo que Rawls describe en su libro *Una teoría de la justicia*; la idea de una sociedad en la cual aunque hay desigualdades y razones para ello, habría de todos modos muchas más en cualquier otra forma.

—Y la figura del «irónico liberal», ¿a qué hace referencia?

—Si se habla de la sociedad sólo en términos de utopía liberal y de igualdad de oportunidades y se renuncia a consideraciones filosóficas de largo alcance, como las leyes de la historia, la decadencia de Occidente, el fin del nihilismo, entonces se está en la condición del irónico liberal. El irónico considera que la utopía no expresa el destino de la naturaleza humana, de la naturaleza de la historia, la voluntad de Dios, sino que representa simplemente la mejor idea que se han hecho los hombres del objetivo por el cual trabajan. La «ironía», en este contexto, significa algo muy cercano al anti-fundacionismo.

—El concepto de ironía, en las vanguardias artísticas, pero también en la tradición filosófica desde Sócrates a Voltaire, no es una modalidad puramente descriptiva, sino que contiene una dosis de sutil transgresión.

—No en el uso que hago de ella. El tipo de ironía que tengo en mente no se preocupa de la transgresión, porque no hay nada que transgredir. Es un modo de percibirse a sí mismo, un estado de ánimo.

—¿Qué puesto ocupan las temáticas existenciales, la muerte, la angustia, el dolor, en el interior de su marco de referencia?

—Yo no creo que la filosofía tenga objetos particulares. Muchos emplean gran parte del tiempo para pensar en la muerte, otros en el sexo, otros en la familia, otros en el dinero. Ninguno de estos temas es por naturaleza más filosófico que otro.

—Su indiferencia respecto del existencialismo me produce curiosidad, y me lleva a hablar de su primera aproximación a Heidegger: ¿qué buscaba en Heidegger a fines de los años cincuenta?

—Buscaba comprender qué había sucedido después de Hegel; y la respuesta fue entonces: Nietzsche. Hegel fue una figura tan arrolladora que uno se pregunta qué quedaba en verdad que hacer en la filosofía después de él. Creo haber leído a Heidegger para darme cuenta de lo que habían hecho los pocos que habían intentado releer a Hegel. Por la misma razón leí también a Kierkegaard.

—Me dijo que su padre y su madre eran socialistas de vieja data. ¿Nunca le generó conflictos recurrir a Dewey y no a Marx?

—La crítica al capitalismo de Marx siempre me pareció perfectamente razonable, Marx estaba lleno de filosofía. Pero en comparación con Hegel... En mi opinión Marx era de verdad un economista. He tenido el mismo problema con Kolakowski: me resulta difícil leer a Marx sin Lenin o Stalin.

—En su perspectiva, ¿qué significa filosofía de la ciencia?

—Originalmente significaba sólo epistemología empirista; cuando Carnap y Reichenbach usaron esta expresión ella aludía a la repetición de lo que el empirismo inglés había ya hecho en los términos de la *sense perception*. Después de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn y de la obra de Feyerabend, comenzó a indicar algo diverso, es decir, la disolución de la distinción entre ciencia y no-ciencia, el intento de repensar la naturaleza de la ciencia en sí y por sí y no en un sentido puramente diferenciador.

—¿Considera que la filosofía debe asumir una función «crítica» respecto de la ciencia?

—Yo no creo que la filosofía pueda o deba ser crítica en ningún campo. Cuando las personas se refieren a la filosofía como algo «crítico» es como si dijeran: «los científicos o los políticos utilizan todavía el vocabulario de algún filósofo, y no deberían hacerlo, ¡deberían usar el mío!». Cuando se dice que la filosofía critica la ciencia o

cualquier otro campo del saber significa que ella critica los residuos de otras filosofías, el modo como aparecen en la práctica cultural.

—Me resulta difícil comprender cómo conecta la perspectiva liberal con la idea de una filosofía totalmente extraña a la crítica social.

—No tenemos necesidad de la filosofía para la crítica social: están la sociología, la novela, el psicoanálisis... hay muchos modos de criticar la sociedad. Tomemos a Foucault, un crítico demoledor de la sociedad: sus textos más bellos no me han impresionado por ser particularmente filosóficos. La parte más interesante de Foucault son las anotaciones sobre la cultura de la locura, de la prisión, de los hospitales, detalles muy concretos. Era también una excelente mente filosófica; pero el plantear de una forma tan radical el problema de la diferencia social lo hacía un autor que profundizaba, mucho más que otro que yo haya conocido, en los campos más inusitados.

—¿Qué es entonces la filosofía? ¿El testimonio de la supervivencia de una comunidad de lectores de textos filosóficos?

—No creo que la pregunta sea legítima. La motivación que me impulsa a escribir libros de filosofía son todos los otros libros que he leído. Pero no hay necesariamente una comunidad de temas o de puntos de vista. No hay una razón por la que yo «reaccione» a algunos libros y a otros no. De vez en cuando emerge un poeta original, un filósofo original. Pero es una costumbre desagradable preguntarse cuál es nuestra misión.

HACIA UNA CULTURA POST-METAFÍSICA

*Entrevista con Michael O'Shea**

Durante una década y media, Richard Rorty ha desarrollado una aguda crítica de la filosofía académica americana. Lo característico de su desafío a la filosofía predominante es que proviene de su interior mismo: del núcleo de la cultura filosófica «analítica», como profesor de la Universidad de Princeton, Rorty surgió con una posición que incorporaba el pragmatismo de William James y John Dewey, pero que también se oponía a los presupuestos de esa cultura.

Rorty sigue siendo conocido principalmente por su primer libro, La filosofía y el espejo de la naturaleza *(1979). En palabras de un comentarista coetáneo, este trabajo «da un golpe mortal a la filosofía del Atlántico norte mediante la narración de una historia acerca del origen, desarrollo y declive de sus principales fundamentos: la teoría de la verdad como correspondencia, la noción de la representación privilegiada, y la idea del sujeto transcendental autorreflexivo»*[1]. *Rorty toma como fuentes la obra de W. v. O. Quine y Donald Davidson para demostrar que la filosofía analítica es el resultado de una imagen heredada de la mente humana en tanto que «espejo de la naturaleza», un reflector posible de la naturaleza* a priori *de las cosas. El término que designa su propia posición, el «anti-representacionismo», es invocado por Rorty para hacer frente a la idea de que el fin último de la filosofía y de la ciencia es el de generar una imagen*

* Publicada originalmente en *The Harvard Review of Philosophy* (primavera de 1995), pp. 58-66. Reproducida con autorización.

1. C. West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989, p. 201.

que muestre el aspecto del mundo ajeno a los asuntos de los seres humanos. La idea misma de esta imagen, sostiene Rorty, es incoherente.

Más recientemente, el proyecto de Rorty ha dejado la crítica de la epistemología para transformarse en un cuestionamiento más amplio de los intentos de ofrecer fundamentos metafísicos a la democracia liberal. En su polémico libro Contingencia, ironía y solidaridad *(1989), esboza una especie de utopía postmoderna, una sociedad cuyos miembros han abandonado la búsqueda de una teoría unificante de la naturaleza humana, y se contentan «con tratar las exigencias de autocreación y de solidaridad humana como igualmente válidas, aunque definitivamente inconmensurables»*[2].

En el primer capítulo de Contingencia, ironía y solidaridad, *Rorty indica cómo sus tempranas investigaciones sobre la filosofía del lenguaje podrían estar conectadas con su posterior encarnación de comentarista social: «Freud, Nietzsche y Bloom hacen con nuestra conciencia lo que Wittgenstein y Davidson hacen con nuestro lenguaje, es decir, mostrar su pura contingencia»*[3]. *El tema central de Rorty es mostrar cómo la contingencia abarca tanto el lenguaje, como la sociedad y el yo. Su trabajo intenta curarnos del deseo de emplear la metafísica para justificar los acontecimientos fortuitos que nos hicieron los que somos; persigue afrontar con valentía nuestra contingencia.*

Esta entrevista se llevó a cabo en octubre de 1994 en el campus de la Universidad de Virginia, donde Rorty ha enseñado desde 1982.

Michael O'Shea: *¿Qué es una cultura «post-metafísica»?*

Richard Rorty: Una cultura poetizada o post-metafísica es una cultura en la que el imperativo compartido por la religión y la metafísica —el de encontrar una matriz ahistórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independiente del tiempo y espacio en los que nos situamos— se ha vuelto estéril y ha volado. Sería una cultura en la que los seres humanos serían concebidos como creadores de su propio mundo de la vida, no tanto como responsables frente a Dios o «la naturaleza de la realidad» que les dice de qué clase de realidad se trata.

2. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1989, p. xv [*Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de A. E. Sinnot, Paidós, Barcelona, 1991, p. 17].

3. *Ibid.*, p. 22 [p. 42].

—¿Cree que nos dirigimos a una cultura así?

—Pienso que desde el tiempo de los románticos ha habido modos de pensar en la cultura norteamericana y europea que han ido en esta dirección. Ahí están Emerson y Whitman en América, y otras varias influencias románticas que aún persisten en Europa.

No sé cuánto tiempo puede durar esto. Parece ser el producto de una elite rica y ociosa que tiene tiempo para preocuparse sobre este estilo de cosas, para imaginar alternativas de futuro. Quizá el mundo no permita por mucho tiempo la existencia de este tipo de elite.

—¿Podrían las masas hacerse alguna vez propietarias de la forma de ver el mundo, irónica y poética, característica de esta elite?

—Sí. Considero que el éxito de la secularización en las democracias industrializadas así lo indica. La idea de los siglos XVI y XVII de que el hombre nunca podría deshacerse de la religión ha resultado ser errónea. La promesa de la Ilustración se convirtió en verdad: que se *podría* tener una sociedad que tuviera un sentimiento de comunidad, sin acuerdo religioso de ningún tipo, y por supuesto sin mayor preocupación por Dios. Si se puede secularizar una sociedad así, probablemente también podrá ser desmetafisicalizada.

—En esta cultura, ¿para qué fin podrían servir nuestros actuales profesores de filosofía, dada su formación en metafísica y en campos similares del pensamiento?

—Creo que los fines principales para los que han servido en el pasado han sido dejar atrás el sentido común, las maneras comunes de pensar, los vocabularios, y el de modificar todo esto para estar al tanto de los nuevos desarrollos como el secularismo ilustrado, los gobiernos democráticos, Newton, Copérnico, Darwin o Freud.

Se puede contar, eso sí, con que los profesores de filosofía harán lo que William James llamó el «entretejer lo viejo y lo nuevo» para asimilar las cosas extrañas como la psicología freudiana al sentido común moral. Thomas Nagel escribió un buen artículo en la *New York Review of Books* sobre cómo el pensamiento de Freud ha pasado a formar parte de nuestro sentido moral común. Creo que esto ilustra correctamente el proceso. Los filósofos han contribuido a este proceso.

—¿Así que los filósofos son suministradores oficiales de visiones del mundo coherentes?

—Sí, y la razón por la que siempre habrá filósofos es que siempre habrá algo excitante [en la cultura] que necesite ser domesticado y modificado, entretejido con el pasado.

—¿Estima que la destranscendentalización de la cultura es un aliciente para el compromiso político? Jürgen Habermas y otros creen que puede ocurrir lo contrario.

—Yo sí que creo que es un aliciente para el compromiso, y opino que Dewey lo creyó también así. Dewey dice: imaginemos que eres un pragmatista en cuanto a la verdad, es decir, que crees que la verdad es lo que funciona. Entonces la pregunta obvia es: ¿para quién funciona? Ésta es la pregunta planteada por Foucault. Luego puedes hacer preguntas políticas sobre para quién quieres que funcione, quién quieres que dirija las cosas, a quién quieres hacer bien: preguntas previas a las puramente filosóficas. Entonces deja que la política democrática sea la que señale las metas de la filosofía, en vez de que sea la filosofía la que señale las metas de la política.

Sin embargo, Habermas parece pensar que si la filosofía no actúa dirigiendo las operaciones, diciendo a la sociedad y a la política hacia dónde dirigirse, la cosa no marcha.

—¿Le generan dudas las mismas cosas que a Habermas, a saber, que el tipo de gran discurso sobre valores que se necesita en un estado democrático pueda continuar sin una norma extra-lingüística de racionalidad, una «narrativa maestra»?

—La verdad es que no. No entiendo por qué Habermas piensa que no puede continuar. Según él, toda afirmación es una pretensión de validez universal, y si abandonas esta idea, no podrás tomarte a ti mismo, o la comunicación, o la democracia, en serio. No sigo este razonamiento. Se asemeja a la idea de [Hilary] Putnam de que necesitamos una noción «sustantiva» de verdad. Tampoco llego nunca a entender esto.

—Tal vez estas nociones intentan captar la idea de cierta responsabilidad inherente a nuestras declaraciones.

—Sí, pero es un rodeo innecesario en la atribución de responsabilidad. Creo que debemos ser capaces de ser responsables ante nuestros interlocutores sin tener que ser responsables con respecto a la Razón, el mundo, la exigencia de universalidad o cualquier otra cosa.

—¿Cómo se podrían cambiar los modelos de educación y aculturación para producir este sentido de la responsabilidad?

—No lo sé. Pero creo que un buen número de cambios se han realizado gracias al auge de la literatura como principal alternativa frente a la ciencia. En la actualidad, la filosofía está quizá ocupando una posición intermedia entre las ciencias y la literatura. Pero precisamente por esta razón, tiende a estar entre dos aguas, a ser ignorada por los intelectuales. Para la mayor parte de los intelectuales de habla inglesa, la filosofía no cuenta mucho, y la razón es que el peso de la cultura no científica ha recaído en la literatura. Por su parte, a los filósofos se los ve como si tuvieran nostalgia de los días en que la ciencia era lo más importante.

—¿Qué hay de problemático, según usted, en la actitud contemporánea ante la ciencia física?

—Todavía hay una tendencia a querer que alguien ocupe el papel social que antiguamente tenían los sacerdotes. El físico tiende a ser designado para este papel, como si fuera alguien en contacto con la naturaleza de la realidad, con —tal y como lo expresa Bernard Williams— la realidad más allá de las necesidades e intereses humanos. Esta tendencia a necesitar una figura de sacerdote es poco afortunada; a mí me parece una forma de rebajarnos. Pero no me queda claro si hoy este culto a la ciencia sigue siendo algo serio. Todavía se encuentra algún resto en debates contemporáneos; en el debate, por ejemplo, entre [John] Searle y Jacques Derrida [sobre la filosofía de J. L. Austin; un debate reiterado en el libro de Derrida *Limited Inc*; *N. del Entrevistador*].

—¿Está cambiando la situación en la filosofía?

—Yo no noto nada, por lo menos en países de habla inglesa. Dada la imagen profesional que la filosofía analítica tiene de sí misma, le va a resultar muy difícil dejar atrás su asociación con las llamadas ciencias duras. Esta asociación no existe realmente en la filosofía de habla no inglesa, y por este motivo creo que será difícil que las dos [tradiciones] lleguen alguna vez a converger.

—Hilary Putnam analiza algunas partes de la crítica que usted realiza a la razón en Cómo renovar la filosofía *y declara que «el relativismo* à la *Rorty es retórica». ¿Se siente cómodo con esta valoración de su trabajo? ¿Qué papel quiere que desempeñe su trabajo?*

—Principalmente un papel persuasivo. No me importa mucho si se lo llama retórica o lógica. Veo mi trabajo como un intento de

disuadir a la gente de la idea de un contacto con algo grande y poderoso y no humano. La razón por la que prefiero la obra de Donald Davidson a la de Putnam es que las ideas del primero sobre la filosofía del lenguaje y de la mente van más en esta dirección que las del segundo.

—¿Piensa que su trabajo es de los que crean un fundamento sobre el que otros construirán? ¿Podría fundar una escuela?

—Espero que no. Fundar una escuela es relativamente fácil. Puedes plantear una problemática dentro de la que una generación felizmente ejerza una actividad profesional; sin embargo, no puedes nunca saber si realmente has hecho algo útil, o si más bien has fomentado el escolasticismo decadente.

Una de las cosas que me gustan bastante de alguien como Derrida es que no tiene ningún discípulo verdadero. Derrida tiene muchos imitadores americanos (ninguno de los cuales es, a mi juicio, realmente bueno), pero él es francamente inimitable. No hay una «problemática derridiana». No da trabajo a nadie, como tampoco lo hace Harold Bloom. Y admiro esta forma de hacer.

—Se podría argüir que mientras que su trabajo ha contribuido a desmontar un buen número de dualismos filosóficos tradicionales, la visión del mundo ironista que defiende parece culminar en un estricto dualismo entre lo público y lo privado. A su juicio, deberíamos leer a ciertos autores (Nietzsche, Derrida) para enriquecer nuestras existencias privadas, poéticas, pero otros (Rawls, Mills) deben ser leídos para hacernos mejores ciudadanos de una democracia liberal. ¿Es posible mantener esta distinción? Si impedimos que nuestras creencias privadas tengan efectos en la esfera social, ¿qué valor tienen?

—No creo que las creencias privadas puedan ser totalmente separadas [de la esfera pública]; ellas se filtran, por así decirlo, e influyen en el modo en el que nos comportamos con los demás. Al hacer la distinción, pensaba que el lenguaje de la ciudadanía, de la responsabilidad pública, de la participación en los asuntos de estado, no va a ser un lenguaje originalmente creado por uno mismo.

Algunas personas, a las que consideramos poetas o creadores, quieren inventar un nuevo lenguaje, porque quieren inventar un nuevo yo. Y hay una tendencia a concebir el esfuerzo poético como algo compatible con la actividad de participación en el discurso público. Yo no creo que sean compatibles, aunque esto no significa que uno y otro no puedan afectarse recíprocamente con el tiempo.

Cuando gente como Nietzsche, Kierkegaard y Derrida desarrolla imágenes de uno mismo y vocabularios privados, no está claro cómo esto impactará, si es que lo hace, en el discurso público. Pero a lo largo de los siglos, resulta que tiene cierto impacto.

—Si, por ejemplo, un lector de Heidegger no es afectado solamente por el valor idiosincrásico y «revelador de mundo» de sus escritos, sino también por su idea de la sensibilidad con respecto al Ser como el fin fundamental del hombre, ¿cómo se mostrará públicamente esta última atracción?

—No sé, pero creo que vale la pena recordar que, durante los años cincuenta y sesenta, Heidegger consiguió apoderarse de la imaginación de toda la gente interesante en Europa. Cuando Habermas, Foucault y Derrida estaban en la universidad, Heidegger era «su» filósofo. Lo que cada uno de ellos hizo con él fue, sabe Dios, muy diferente, pero está claro que no podremos escribir la historia intelectual de este siglo sin leer a Heidegger. Así como había dieciséis formas diferentes de reacción frente a Hegel en su tiempo, ha habido dieciséis formas distintas de reacción frente a Heidegger; y creo que es inútil preguntarse cuál era el mensaje «verdadero» de Hegel o de Heidegger. Ellos nos han servido para poner a prueba nuestras ideas.

—Pero usted ha escrito en Contingencia, ironía y solidaridad *que «en tanto que filósofo de nuestra vida pública», Heidegger es «en sus mejores momentos, insípido, y en sus peores, sádico». ¿Se trata de un uso de Heidegger distinto del que estamos hablando ahora?*

—Creo que son desafortunados los intentos de extraer un mensaje político de Heidegger, Derrida o Nietzsche. Ya hemos observado lo que pasa con estos intentos, y resulta un fracaso. Hitler trató de extraer un mensaje de Nietzsche, y Nietzsche se habría horrorizado ante el intento. Y la gente que intenta extraer un mensaje político de Derrida produce algo perfectamente banal. Sospecho que no merece la pena ni preocuparse.

Pero esto no quiere decir que estas figuras sean siempre inútiles para lo público. Tener una gran imaginación y alterar la tradición imperceptiblemente puede no dar igual en algún punto en lo que se refiere a los asuntos públicos. Simplemente no sabemos cómo.

—Dada su idea de que nuestra época se caracteriza por una creciente secularización, ¿cómo interpreta la existencia, en este país, de una derecha fundamentalista y religiosa que tiene un efecto evidente en la política pública? Parece indicar que la religión tradicional y

otras formas de creencia no irónicas están vivas y se mantienen con buena salud en la esfera pública.

—Creo que esto es lo que ocurre cuando hay una clase media que se atemoriza y se pone a la defensiva. Empieza a mirar alrededor buscando cómo dividir la sociedad entre justos y pecadores para encontrar un chivo expiatorio. La clase media americana tiene buenas razones para tener miedo de su futuro económico y del futuro económico del país. Cuanto más miedo hay, verás más cultos, movimientos cuasi-fascistas y cosas por el estilo, así como todas las cosas que clasificamos como la «derecha loca».

—¿Qué hay para evitar esto, además de la recuperación económica?

—Mi presentimiento es que el ciclo normal de alzas y depresiones no tiene gran importancia mientras sigan retrocediendo los ingresos medios a largo plazo de la clase media, y siga creciendo la brecha entre los ricos y los pobres. No creo que haya nada que vaya a dar marcha atrás a este proceso. No tengo ninguna sugerencia optimista.

—¿Es entonces pesimista con respecto al futuro?

—Mis conocimientos de economía no me permiten decir nada; sin embargo, todas las predicciones acerca de los efectos de la globalización del mercado laboral en el nivel de vida de las democracias industrializadas parecen bastante convincentes. Creo que mientras que el nivel de vida de la clase media en las democracias esté en peligro, peligrarán también los gobiernos democráticos.

—Una vez se describió a sí mismo como un «liberal burgués postmoderno». Dada esta designación de sí mismo, ¿cómo ve usted a la izquierda académica contemporánea, una izquierda alternativamente influida por los pensadores de la Escuela de Fráncfort y por los post-estructuralistas franceses?

—La designación [«liberal burgués postmoderno»] fue pensada como un chiste. Pensé que se trataba de un oxímoron gracioso, pero a nadie más le pareció divertido.

Creo que hay en realidad dos izquierdas. La Escuela de Fráncfort, por ejemplo, es un intento de modular el marxismo para convertirlo en una política de izquierdas lisa y llana, social-democrática y reformista. Y me considero parte de esa izquierda; es la misma que la llamada «vieja izquierda» en América: la izquierda social-democrática anti-estalinista en torno a *Dissent*. Irwing Howe y gente como él.

También hay lo que yo veo como una izquierda bastante inútil, de orientación foucaultiana, que no quiere ser reformista, social-democrática. Fredric Jameson es un buen ejemplo de ese tipo de izquierda. No creo que tenga ningún tipo de utilidad en América; hace que la izquierda parezca ridícula.

—¿Cuál cree que ha sido el efecto en las universidades americanas de la izquierda académica foucaultiana contemporánea? ¿Está de acuerdo con las críticas que frecuentemente se hacen hoy en día contra los académicos de izquierdas?

—La izquierda foucaultiana ocupa el dos por ciento de las facultades de las universidades americanas, y no es muy importante, excepto en que da a la derecha un blanco fenomenal sobre el que tirar. Ha permitido que la derecha genere una enorme cantidad de hostilidad contra las universidades porque puede apuntar a estos pocos.

—¿Dónde se encuentra el centro de gravedad político de la facultad de humanidades de una típica universidad norteamericana?

—Sigue siendo el mismo tipo de intelectual —liberal de izquierdas, social-democrático, reformista—, pero los foucaultianos hacen mucho más ruido.

—En el otoño de 1994, usted escribió un editorial sobre la elección al senado de Virginia en el que analizó la candidatura de Oliver North como el síntoma de una crisis de valores de los virginianos. El escape hacia el tipo de virtud «masculina» a la antigua usanza que la gente ve en Oliver North, ¿es análogo al tipo de escape de culto que usted observa en la clase media contemporánea americana? ¿Proviene de los mismos miedos?

—Sí. El predicador fundamentalista y el oficial militar se convierten, más o menos simultáneamente, en figuras de fortaleza y pureza. Ambos son contemplados como gente que no aguanta la debilidad moral, ni ninguna otra debilidad, y que por tanto no aguanta a la gente mala: los liberales. Son los firmes guardianes de la virtud contra los débiles y los malos.

—¿Qué recursos nos ofrece hoy el pragmatismo norteamericano?

—Entre los profesores de filosofía, en la versión davidsoniana de la filosofía del lenguaje y de la mente, ofrece una salida del debate realismo *versus* anti-realismo, que se ha llevado a cabo, en mi

opinión, hasta el aburrimiento. Davidson nos ofrece una vía para apartarnos de la oscilación dogmatismo/escepticismo que tanto ha abundado en filosofía desde Kant. Considero la filosofía de Davidson como la reescritura, en términos del lenguaje, de las mismas cosas que James y Dewey escribieron en términos de experiencia.

De hecho, acabo de terminar de leer el libro de John McDowell [Mente y mundo]; y él piensa que la filosofía de Davidson *continuará* con la oscilación porque nadie aceptará nunca la idea de Davidson de que las creencias son en su mayor parte verídicas. En tanto que una observación sociológica sobre profesores de filosofía, puede ser cierto. Pero no veo *por qué* no la aceptarán.

Fuera de la profesión filosófica, creo que el pragmatismo es simplemente una continuación de la tradición idealista y progresista de Emerson y Whitman que considera que la democracia americana es la mejor cosa jamás inventada y la fuente de todas las cosas buenas.

—*El tipo de «teodicea emersoniana» de la que habla Cornel West en su historia* [La evasión norteamericana de la filosofía].

—Sí. Creo que West da una muy buena descripción de la dimensión político-espiritual del pragmatismo.

—*Usted ha hablado a menudo de la renuencia de los profesores de filosofía anglo-americanos a aceptar una visión de la filosofía que no se organice de acuerdo con una serie de problemáticas fijas. ¿Tiene alguna idea de cómo se podría reformar la educación universitaria para cambiar esto?*

—Realmente no, porque creo que los profesores de filosofía están atados de pies y manos en el mundo de habla inglesa. A los estudiantes de licenciatura les gustaría oír más sobre Nietzsche y otros europeos, pero los profesores piensan que es malo para los pobres chicos, que les conducirá al irracionalismo, a la literatura, a un pensamiento poco científico, y a cosas por el estilo. Si [los profesores] no logran superar este obstáculo, creo que van a tener que aislarse por completo.

Así que los departamentos de filosofía en el mundo de habla inglesa se están aislando del resto de la universidad de un modo que resultará ser, con el tiempo, perjudicial. Y me gustaría que parasen en este empeño.

—*En* Consecuencias del pragmatismo *sugirió que podríamos acabar con dos disciplinas diferentes que se enseñarían bajo la rúbrica «filosofía»: el pensamiento continental y la crítica literaria, por un*

lado, y la filosofía analítica orientada a la ciencia, por otro. ¿Es válida todavía este diagnóstico?

—Sí. No creo que se trate tanto de que la crítica literaria tome parte en la filosofía, sino de que lo haga la orientación histórica. Fuera del mundo de habla inglesa, la formación para convertirse en profesor de filosofía es más que nada el aprendizaje de la historia de la filosofía. En Europa, eres un buen profesor de filosofía en tanto que tienes una buena historia que contar acerca de [esa historia] que la relaciona con el presente.

Ese tipo de formación profesional es tan diferente de la formación profesional del mundo de habla inglesa —donde se espera que estés al tanto de los debates contemporáneos y que pases tu tiempo manteniéndote informado de los nuevos problemas en la especialidad— que es difícil imaginar que ambos se aproximen alguna vez. Las formaciones de los [dos grupos de] chicos en los estudios de post-graduado no tienen nada en común. Y cuando han terminado estos estudios, cada grupo no tiene ni la más mínima idea de lo que preocupa al otro.

—¿Qué parte de su formación filosófica es para usted la más valiosa?

—La parte histórica, que aprendí sobre todo en la Universidad de Chicago, donde la historia de la filosofía era prácticamente todo lo que había. El departamento estaba bajo el mando de un historiador de la filosofía, Paul McKeon, que nos hacía estudiar un montón. No podías obtener un título de máster sin ser capaz de recitar de memoria una cantidad enorme de historia. Si no me hubiesen forzado a leer a todos esos filósofos, nunca habría sido capaz de leer a Hegel o a Heidegger, y lo habría lamentado mucho.

Por otro lado, si no hubiese conseguido unos conocimientos razonables de lo que ahora llamamos filosofía analítica, no habría podido apreciar a Wilfrid Sellars y a Donald Davidson, lo que también habría lamentado mucho.

LOS POBRES SON LA GRAN MAYORÍA

*Entrevista con Ruth Sonderegger y Ralf Grötker**

Ruth Sonderegger y Ralf Grötker: *Profesor Rorty, en su libro más reciente,* Forjar nuestro país, *indica que la izquierda debe abandonar la teoría por un tiempo. ¿Quién forma parte de esta izquierda?*

Richard Rorty: No creo que se deba medir a todos intelectuales con la misma vara. De forma muy general, creo que esa gente en las universidades americanas que hoy se considera en la izquierda está enloquecida con la teoría. Me recuerda a los años treinta, cuando América se ocupaba de los problemas de la recesión, y la gente corrió tras el marxismo. Entonces había muchos intelectuales que leían a Marx sin parar; así como a Engels, Lenin y Kropotkin, todo tipo de marxismo. Desde la perspectiva contemporánea, nos parece una enorme pérdida de tiempo. En vez de observar los acontecimientos específicos particulares que tenían lugar en el propio país, se tendía a encontrar una explicación marxista para todo, y a poner todo en un contexto marxista. [...] En este sentido, sería deseable que estos intelectuales no se refiriesen a las cosas de forma tan intelectual. Tengo la impresión de que en la vida intelectual actual americana, Foucault, por ejemplo, desempeña un papel análogo al de la teoría marxista en los años treinta. Creo que las discusiones sobre Foucault satisfacen las necesidades narcisistas del lector, sin que sea de algún modo útil políticamente.

* Publicada originalmente en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Akademie Verlag, Berlin) 46 (1998/6), pp. 983-990.

—Además de Foucault, ¿qué temas y filósofos son discutidos hoy en los Estados Unidos?

—Bueno, Lacan por ejemplo, y filósofos —como Žižek y Butler— que han usado a Lacan como antes se leía a Marx y Freud juntos. Recientemente, se ha intentado combinar a Lacan con Foucault. No entiendo lo suficiente de Lacan para comprenderlo; es posible que sea mi punto flaco. Entiendo que los intentos de combinar Marx y Freud puedan ser atractivos, aunque no creo que hayan funcionado nunca. Tampoco pienso que un libro como *Eros y civilización* de Marcuse, por ejemplo, pueda servir de algo, aunque en este caso todavía podría entender lo que buscaba. En el caso de Lacan, sin embargo, me quedo simple y llanamente sin palabras. Sencillamente no entiendo cómo alguien puede tener la idea de pensar a Lacan conjuntamente con otros. Mucho de lo que escriben Butler y Žižek está por encima de mis capacidades. A ambos los considero filósofos muy interesantes e inteligentes, pero la vida se me complica cuando intento dar clase sobre sus libros. Los estudiantes me hacen preguntas en voz alta que no puedo responder.

—¿Qué deben hacer los intelectuales en vez de teorizar? ¿Deberían salir a las calles e involucrarse en la política sindical, por ejemplo? ¿O deberían leer y escribir textos no filosóficos? Y en tal caso, ¿qué clase de textos?

—Creo que a mí me agradaría que hubiese más manifestaciones y huelgas. Como cuando nos manifestábamos contra la guerra de Vietnam y algunas veces los profesores nos pusimos nuestras togas, o cuando marchamos por Central Park para mostrar a todos que también nosotros estábamos del lado de los manifestantes. Imagínense que hubiese una marcha sobre Washington contra las prácticas actuales de financiación de las campañas electorales. Sin duda, sería una cosa aburrida, pero de absoluta importancia para la política americana. No haría daño a nadie si muchos autobuses llenos de profesores de todo el país viniesen para manifestarse un día entero. Sin embargo, pondría de manifiesto su interés por lo que ahora ocurre. Incluso si suena ingenuo, me gustaría que hubiese más cosas de este estilo.

Propondría que los profesores hicieran dos cosas: la primera consistiría en que explicasen a los estudiantes los libros que a ellos les fascinaron para que la tradición intelectual siguiese viva. La segunda, en ser útiles políticamente para sus conciudadanos, debido precisamente a sus conocimientos científicos. Estoy pensando particularmente en profesores de economía, sociología, política, historia, etc. Dudo, sin embargo, que los profesores de filosofía y litera-

tura tengan un conocimiento especial relevante para estos propósitos. Sólo se les puede demandar lo mismo que a los ciudadanos ordinarios.

—Además de exigir a los intelectuales que no se dediquen exclusivamente a la teoría, usted propone que movilicen «lo que queda del orgullo de ser americano». ¿Se sigue de esto que los intelectuales se deberían convertir en poetas o ensayistas? O mejor, ¿en algo así como animadores de la nación?

—Animadores de la nación: esto es exactamente lo que espero de ellos.

—¿Por qué respalda una política renovada que se limite a los intereses nacionales? ¿Por qué no debería uno involucrarse en cuestiones internacionales o en iniciativas locales y movimientos sociales?

—Primero, la pregunta sobre las cuestiones internacionales. No hay agentes políticos internacionales además de los estados-nación. Cuando algo sucede a nivel internacional, se debe sólo a que los estados-nación pueden ponerse de acuerdo para hacer algo juntos. Y los movimientos de ciudadanos en los estados-nación individuales son a veces el comienzo de cooperaciones internacionales. No se pueden hacer objeciones a las iniciativas políticas locales. Por el contrario, éstas constituyen a menudo una posibilidad de impulsar procesos políticos de formación de opinión que, en el mejor de los casos, prosiguen a nivel nacional. Pero lo decisivo es que los problemas más urgentes de mi propio país tienen lugar a nivel federal y que, por tanto, se trata de medidas de las que nuestro gobierno es responsable.

—¿Qué opina, por ejemplo, del intento de Pierre Bourdieu de organizar una izquierda intelectual internacional?

—No lo conozco, lo que prueba mi ignorancia. Leeré sus libros.

—En Alemania, los movimientos de ciudadanos, la política desde abajo, las organizaciones autogestionadas, etc., han desempeñado un papel importante. ¿A usted nunca le han interesado estas cosas?

—No, realmente no. En los Estados Unidos también ha habido una larga historia de cosas de este tipo. Pero nunca parece que conduzcan a ninguna parte. En el siglo XIX había muchas comunidades utópicas. En el siglo XX hay menos comunidades utópicas que movimientos de la calle que intentan reducir las conexiones con la políti-

ca nacional para favorecer las iniciativas locales. Entiendo por qué uno quisiera hacer algo así, pero simplemente no es relevante en relación a las cosas que me importan de mi país.

—Bajo el lema «dinero contra estigma» defiende usted en Forjar nuestro país *que los intelectuales de izquierdas se preocupen por las cuestiones económicas en el plano del estado-nación y dejen de luchar por las cuestiones minoritarias. ¿Cuál es la razón de esta limitación?*

—No digo que dejen de preocuparse por las cuestiones minoritarias; lo que quiero decir, por el contrario, es que deben equilibrar su interés por las minorías con la vieja pregunta de cómo impedir que los ricos desvalijen a los pobres. Los pobres son la gran mayoría. En los Estados Unidos, la mitad de las familias tienen que vivir de unos ingresos que apenas son suficientes para una sola persona. Ésta es una cuestión de la que los intelectuales deberían hablar más de lo que lo hacen ahora.

—¿Qué quiere decir cuando afirma que los intelectuales no deben ser espectadores sino agentes?

—Bueno, es una forma de expresar que a los intelectuales les resulta fácil cultivar una sociedad de mandarines, observar a su país desde una gran distancia, y decir: mirad estas cosas extrañas que la gente hace, lo miserablemente que se tratan unos a otros, lo crueles que son y lo desesperados que están. Cuando los intelectuales caen en este hábito automáticamente pierden toda influencia en la política. Es decir, en las sociedades democráticas es necesario sumarse a la mayoría si se quiere destituir al gobierno. [...]

—¿Qué historia contaría a los intelectuales europeos para convencerles de que su izquierda reformista se concentra en cuestiones económicas?

—Por lo que sé, ya están tratando la cuestión económica. Por lo demás, la historia de la izquierda europea desde la Revolución francesa no se distingue en lo esencial de la americana, salvo tal vez por el hecho de que nosotros tuvimos problemas con inmigrantes que resolvimos bastante bien, mientras que ustedes tienen problemas con inmigrantes que evidentemente no están en condiciones de resolver. Tuvimos problemas con la esclavitud, mientras que ustedes no. Éstas son las diferencias locales evidentes.

—¿Cómo le gustaría persuadir a los estudiantes que son seguidores de Foucault y Adorno de sus demandas?

—Del mismo modo en que persuadiría a alguien que nunca ha leído un libro filosófico. Simplemente haría propaganda de la cuestión social. Por ejemplo, de cosas como que hay gente que no tiene lo suficiente para comer, que no puede pagar el alquiler, cuya vida consiste sólo en trabajar y que, a pesar de todo, no tiene suficiente dinero para mandar a los niños al colegio, cosas de este estilo.

—*En sus primeros libros, por ejemplo, en* Contingencia, ironía y solidaridad, *la crueldad y el dolor fueron los conceptos centrales. Ahora usted sitúa en el centro la oposición entre ricos y pobres. ¿Ha cambiado su opinión en relación a estos asuntos o cree que las dos cuestiones se refieren a lo mismo?*

—Creo que el sufrimiento de los seres humanos que no poseen suficiente dinero es un ejemplo de sufrimiento innecesario en la sociedad contemporánea, por lo menos en las actuales democracias ricas, pero algo que podría cambiar con la globalización. Hay de hecho suficiente dinero para asegurar la igual oportunidad de educación para todos los niños. A esto se refiere el eslogan «sufrimiento innecesario» del que hablé en mi último libro. Mis intereses no han cambiado tanto. Lo que ocurre es que hasta ahora simplemente nadie me ha pedido que escriba sobre política. Si yo no hubiera recibido la invitación correspondiente, probablemente nunca habría escrito sobre política.

—*Cuando tanto la* crueldad *como el* dolor, *y* pobre *y* rico *son categorías importantes, ¿cómo explica el que los medios de comunicación sólo se interesen por la crueldad, tal y como se puede observar recientemente en los reportajes sobre Bosnia?*

—Creo que tiene que ver con el hecho de que los movimientos militares en Bosnia y Ruanda son dramáticos, mientras que en la economía actual no hay nada comparable. Cuando el presidente americano Lyndon Johnson habló de una guerra contra la pobreza, tenía en mente una serie de medidas legales tan dramáticas que ejercieron tanta influencia en los medios de comunicación como las noticias al inicio de una guerra. Y después de que Johnson lograse hacer pasar algunas leyes, hubo realmente una guerra.

Me encantaría que hoy en día hubiese una guerra contra la pobreza. En mi país somos libres de tomar todas las medidas posibles, medidas que ya han tomado varios países europeos. Medidas como, por ejemplo, que alguien que es ingresado en un hospital no tenga que preocuparse de la factura. Cosas tan simples como ésta equivaldrían a una guerra contra la pobreza.

—¿Cómo defendería usted la necesidad del reformismo pragmático contra el utopismo revolucionario?

—En el último capítulo de mi libro realicé el siguiente argumento: desde la guerra de Vietnam no ha habido ninguna crisis económica verdadera. Ha habido recesiones, pero se mantuvieron dentro de ciertos límites. Los pocos disturbios que hubo tuvieron lugar en los guetos. Y éstos siempre continuarán de una forma u otra. Pero, antes o después, habrá una profunda transformación económica. En los Estados Unidos tampoco tendremos permanentemente pleno empleo, y ciertamente no al precio actual que tenemos que pagar: salarios ridículamente bajos. Europa no tendrá permanentemente una tasa de desempleo del doce por ciento. Si utilizamos la historia como directriz, las cosas se pondrán muy mal. Cuando las cosas empeoran económicamente, la consecuencia puede ser la transformación repentina de las instituciones. Y también se puede convertir la situación en un peligro para la democracia, como en el caso de Weimar. Estaría bien que los intelectuales de cada país pensasen en medidas que lo prevengan, y tuvieran preparado algo así como un movimiento político de izquierdas antes de que todo se desplome. Si no hay un movimiento de izquierdas con propuestas concretas de solución que se puedan presentar como alternativa en la esfera pública, entonces dejamos el campo abierto a los demagogos. Creo que éste es el argumento más efectivo. Apela simplemente a los intereses propios. O nos ocupamos de antemano de la preparación de una izquierda política, o las cosas empeorarán más de lo que nunca nos hemos imaginado.

—A menudo acusa usted a los intelectuales de izquierda de una valoración excesiva de la teoría. Si éste es el caso, ¿por qué les acusa a ellos precisamente de ser responsables del declive del movimiento sindical? ¿No está usted valorando excesivamente el discurso académico? ¿Por qué no responsabiliza a las políticas de las grandes empresas o de determinados políticos?

—No creo que mis colegas sean responsables de esto, pero pienso que podrían ayudar a la izquierda. Supongamos que en el movimiento de derechos civiles los blancos no hubiesen ayudado, y que los negros hubiesen tenido que hacer todo por sí mismos. Imaginemos que las universidades blancas no hubiesen organizado ninguna reunión, que no hubieran proporcionado autobuses, que no hubiesen hecho ninguna colecta. En relación a esto, sólo se puede decir: ¡por suerte lo hicieron! Simplemente quiero decir a mis colegas que estaría bien si dedicasen parte de su tiempo al problema del que hablábamos. Pero no son culpables del declive de la izquierda. Los

intelectuales liberales blancos no fueron responsables de la política segregacionista de los Estados Unidos, pero estuvo bien que en cierto momento empezasen a interesarse por este problema.

—En su opinión, ¿cuáles son entonces las razones del declive de los sindicatos en los Estados Unidos?

—Hay básicamente dos o incluso tres razones. Los republicanos siempre dicen que los sindicatos se arruinaron como resultado de la corrupción en sus filas. El que los gángsters tomaran el poder en muchos sindicatos americanos es verdadero tan sólo en parte. La principal razón es que las fábricas fueron cerradas y las fábricas eran los lugares donde los sindicatos tenían más poder. Allí los salarios eran más altos, y mayores las ventajas para los activistas sindicales. Sin fábricas no hay sindicatos fuertes. La tercera razón es que los republicanos utilizaron todos los medios posibles para poner obstáculos legales en el camino de los sindicatos. Sólo la última razón es política, y sería bueno para nuestro país que todos los profesores tuvieran claro que la legislación es importante para la expansión del margen de maniobra de los sindicatos.

—¿Admira a algún gobierno o a algún político? ¿Qué piensa por ejemplo de Tony Blair?

—No conozco la política británica lo suficientemente bien. Blair sale bien en los periódicos, pero ¿quién sabe? No domino bien lo que hace realmente. Admiro más a Clinton, aunque no da pie con bola, es decir, sólo sus discursos están bien. No ha conseguido que en el congreso se acepte nada, y no tengo muy claro en qué medida es culpa suya. Creo que hay muchos políticos americanos buenos. Dick Gephard, Bill Bradley y algunos otros serían excelentes presidentes.

—Usted habla de Habermas cuando se pregunta qué teóricos son interesantes para los asuntos públicos. ¿Por qué nunca menciona a teóricos que se ocupen de cuestiones económicas? ¿Es usted demasiado filósofo?

—Puede ser. Doy clases sobre Habermas porque me pagan por ello. Y no dedico tanto tiempo como realmente debería a la lectura de teorías económicas. Leo los libros relevantes y el problema al respecto es el siguiente: cada vez que leo dos libros económicos parece que se contradicen mutuamente. Es por tanto un campo en el que no me siento muy cómodo. Por contra, Habermas se aproxima a lo que yo me imagino que podría ser un intelectual público. Por eso hablo mucho sobre él.

—Usted argumenta que en lo que atañe a la filosofía, los filósofos deben encargarse por encima de todo de aquellas preguntas éticas y políticas que sean de interés público. Por otro lado, usted también propone que los filósofos dejen de ser filósofos y se conviertan en su lugar en ensayistas y críticos literarios.

—Nunca he defendido lo último.

—Pero ¿hay todavía un lugar para los filósofos?

—La filosofía es una tradición intelectual importante. Si no se ha leído a Kant, no se puede leer a Hegel. Si no se ha leído a Platón, no se puede leer a Kant. Alguien tiene que absorber todo esto, al fin y al cabo son libros bastante complicados. Estoy contento de que haya profesores de filosofía que lean todos estos libros y los expliquen a los estudiantes. Ésta es nuestra principal tarea. Creo que a veces los filósofos valoran demasiado su posición en la sociedad y en la cultura, y creo que la izquierda en particular valora demasiado el papel de la filosofía. Marx tuvo un título de filosofía y armó mucho jaleo con la filosofía. Ésta es la razón por la que después de Marx se puso de moda opinar sobre la filosofía. Creo que Marx podría haber escrito las mismas cosas si hubiese sido un historiador o un crítico literario. Nosotros los filósofos nos felicitamos demasiado a nosotros mismos y hacemos como si fuésemos algo más que una continuación de una serie genealógica de textos. Si he dicho que los filósofos no deben valorarse demasiado, no significa que tenga una idea particular sobre la naturaleza o la función de la filosofía. Entre los filósofos analíticos y no analíticos se da cierta arrogancia que no les hace ningún bien.

—Así que no hay un lugar para los filósofos en tanto que filósofos en su sueño de una nueva izquierda.

—Realmente no. Puedo imaginar un lugar para los historiadores, en particular para los historiadores de la historia de los sindicatos y trabajadores en diferentes países. Evidentemente, hay un lugar para los economistas en el movimiento de izquierdas. No puedo decirles, sin embargo, qué lugar deberían ocupar los filósofos. A veces uno de ellos escribe un libro útil, pero esto también les ocurre a los críticos literarios. Cualquiera puede hacerse público en un momento dado con un libro útil.

—Nos impresiona el hecho de que su compromiso como filósofo profesional esté radicalmente separado de forma clara de su papel como ensayista político. Por un lado, está el nuevo libro político

Forjar nuestro país, *por otro, el tercer volumen de sus* Escritos filosóficos *acaba de ser publicado. [...] ¿Hay una razón por la que separa tan drásticamente estos dos géneros? ¿Es la misma persona el autor de ambos libros? ¿O se refleja en ambos estilos la separación entre lo público y lo privado?*

—¿Separo las cosas más que, por ejemplo, Habermas, quien por un lado escribe *Facticidad y validez*, y por otro la *República berlinesa**? Es la misma división de tareas. Claramente, algunas ideas son relevantes en ambos lados. Pero Habermas podría haber escrito la *República berlinesa* sin haber escrito *Facticidad y validez.*

—¿Refleja esto su distinción entre lo privado y lo público?

—No, no, no. Algunos filósofos tienen opiniones políticas, otros no. Algunas personas con opiniones políticas también las tienen filosóficas, otras no. Ambas son completamente independientes. John Dewey gastó una cantidad enorme de tiempo escribiendo libros políticos, aproximadamente el mismo tiempo que Habermas haciendo lo mismo. William James, otro héroe, por decirlo así, no le dedicó tanto tiempo a esto. El modo en el que sus cabezas funcionaron casualmente no es cuestión de principio.

—A menudo arguye que las novelas y los poemas contribuyen radical y fundamentalmente a la transformación de las convicciones políticas de la gente. ¿Cuáles son las razones de su alta estima de los libros en la era de los medios de comunicación de masas? Una pregunta relacionada es: si uno quiere entender el fenómeno de la pobreza, ¿no es mucho más importante tener datos estadísticos sobre ingresos y cosas similares que descripciones literarias de lo que significa para una persona determinada el padecimiento de la pobreza?

—En relación a la última pregunta creo claramente que las descripciones literarias son mucho más importantes. Las estadísticas no cambian nada en la cabeza de la gente. Por lo menos, no tanto como las descripciones de Zola de los trabajadores de la montaña hacia 1880 o las descripciones de los vendimiadores de Steinbeck[1]. Libros así han cambiado la opinión pública, y ciertamente mucho más que las estadísticas. Naturalmente, no tiene por qué ser una novela o un poema. Los culebrones televisivos y los libros de cómic cumplen la misma función. No se trata de alta cultura, se trata sólo de descripciones impresionantes. En inglés decimos *tear-jerking*. [...]

* *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, ⁴2005, y *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, ³2001, respectivamente.

1. En *Las uvas de la ira* de John Steinbeck [*N. de los Entrevistadores*].

—*Hemos entendido que en* Forjar nuestro país *usted dice que los filósofos deben despedirse de las teorías utópicas, y dedicarse en su lugar a cuestiones políticas entendidas de una forma pragmática. Por otro lado, usted también sostiene la tesis de que todas las reformas políticas viven del apoyo de las visiones utópicas. ¿Cómo se ajustan estas dos cosas?*

—[...] Una cosa, por ejemplo, es describir un estado ideal a finales del siglo que viene. Hay historias de ciencia ficción que cuentan cómo será formado el gobierno mundial en el año 2020 y después cómo se harían las paces entre X e Y. [...] Ésta es, a mi juicio, la descripción de la utopía. La teoría es una cosa completamente distinta y no tiene nada que ver con esto. Es precisamente la gente que no ha leído ningún libro filosófico la que puede esbozar maravillosas utopías.

—*¿No se sigue basando su sueño de una nueva América en una utopía irrealizable?*

—¿Por que irrealizable? Baldwin escribió acerca de un país con una clase gobernante y una inferior, un país que después dejó totalmente de estar dividido en clases. Esto no es irrealizable; a veces, pasan cosas así.

ES BUENO PERSUADIR

*Entrevista con R. Kaiser, H. Mayer y W. Ulrich**

R. Kaiser, H. Mayer y W. Ulrich: *Profesor Rorty, ha aceptado un cargo en la Universidad de Stanford para enseñar en el Departamento de Literatura comparada. ¿Tiene un significado programático este cambio académico de la filosofía a la literatura?*

Richard Rorty: En Princeton fui profesor de filosofía. Pero allí no me llevaba particularmente bien con los colegas y pensé que las cosas me resultarían más fáciles si encontrase una plaza fuera de un departamento de filosofía. Entonces la Universidad de Virginia, donde había dado clase durante quince años, me dio exactamente lo que quería: una cátedra no vinculada a ningún departamento, lo que en los Estados Unidos llamamos *University Professorship*. Cuando se tiene una plaza así, se libra uno de las conferencias departamentales, y puede dar clases de lo que quiera.

En realidad, en la Universidad de Virginia he enseñado la mayor parte del tiempo filosofía no analítica (Nietzsche, Heidegger, Derrida, etc.) a estudiantes de literatura. Es fácil de explicar, puesto que mis libros son más leídos por estudiantes de literatura que por los de filosofía analítica.

En Stanford voy a hacer lo mismo. Voy a impartir un curso sobre Nietzsche y William James, otro sobre Heidegger y Derrida, y otro sobre Foucault y Habermas. El que me hayan dado una plaza

* Publicada originalmente con el subtítulo «Una conversación con Richard Rorty sobre filosofía y literatura, lo sublime y la razón ordenadora, la autocreación privada y el compromiso político» en *Neue Rundschau* 109 (1998/4), pp. 87-109. Reproducida con autorización.

como profesor en el Departamento de Literatura comparada, y no en Filosofía, no tiene otro significado distinto, a lo sumo muestra el abismo existente entre la filosofía no analítica y la analítica. La filosofía no analítica no se estudia de forma particularmente intensiva en los departamentos de filosofía de las universidades americanas.

—Usted siempre ha escrito que trabajar sobre literatura es en muchos sentidos más importante que hacerlo sobre filosofía.

—La literatura es más importante en un sentido muy específico: cuando se trata de llevar a efecto el progreso moral. La literatura contribuye a la expansión de la facultad de la imaginación moral en tanto que nos hace más sensibles, en tanto que nos hace profundizar en nuestra comprensión de las diferencias entre los hombres y sus distintas necesidades. La filosofía es útil cuando trata de sintetizar nuestras propias intuiciones morales en principios morales. Pero no sirve para la ampliación de estas intuiciones. Las reflexiones filosóficas sobre cuestiones de moralidad no contribuyeron mucho a la abolición de la esclavitud, al contrario que algunas historias sobre la vida de los esclavos.

—¿Cuáles fueron las primeras grandes experiencias que usted tuvo con la literatura y que concuerdan con esta característica?

—Dos tipos de libros me han impresionado de forma especial: por un lado, las novelas socialistas de autores como Upton Sinclair, Sinclair Lewis, James Farrell, Émile Zola y Theodore Dreiser; por otro lado, novelas de formación, sobre todo Proust y Thomas Mann.

—Cuando dice que la literatura es mucho más importante que la filosofía para la educación moral, ¿no significa esta revalorización de la literatura también su limitación? La literatura funciona para usted en último término como una herramienta, como una ayuda para mostrar la opresión o para fomentar la solidaridad y la identificación.

—Yo no digo que lo único que la literatura consiga sea hacernos sensibles a las necesidades de otros hombres. La literatura consigue muchas cosas, y no sería posible elaborar una lista completa de sus funciones. A veces, las obras literarias desempeñan el mismo papel que las propuestas filosóficas sistemáticas: Wordsworth y Coleridge, por ejemplo, desarrollan algo así como una visión del mundo, aunque nadie los describiría como filósofos. Otra función consiste simplemente en dar placer y entretenimiento, en dar la oportunidad a las grandes y originales mentes de comunicar sus sentimientos de alegría individuales: Blake y Whitman, por ejemplo.

—Pero usted distingue entre la literatura que satisface necesidades privadas (de educación y desarrollo individual) y la literatura que es importante para asuntos públicos y sociales.

—No hay una clara separación entre las diferentes funciones. Pero seguro que hay un espectro en el que Zola se coloca más bien del lado público, y Proust más bien del privado.

—Una vez emplazó a los poetas y escritores junto a los ingenieros y técnicos: ambos consiguen, a su juicio, satisfacer la máxima de «la mayor felicidad posible para el mayor número de hombres». ¿Podría explicar esto en detalle?

—En tanto que utilitarista y pragmatista, lo que soy, uno no espera de la especie humana que sus miembros vayan a hacerse más religiosos o más racionales. Por el contrario, uno espera que, en el futuro, los hombres serán capaces de disfrutar de más dinero, más libertad, más igualdad social, y que serán capaces de desarrollar más el poder de la imaginación o la fantasía, y la empatía, que serán capaces de ponerse en el lugar de otros hombres. Uno espera que los hombres se harán más «decentes» a medida que mejoren las condiciones materiales de vida.

Los ingenieros y los científicos naturales ayudan a mejorar nuestra vida material, mientras que los poetas y los novelistas contribuyen a que nos hagamos más amables y tolerantes. Aunque ésta no es la única labor de ingenieros y científicos, poetas y novelistas, en ella reside la contribución de ambos grupos al desarrollo moral.

En comparación con esto, los filósofos no tienen mucho que ofrecer. La filosofía moral siempre ha dicho: nuestras almas son aquello que está implantado en nosotros, lo que Platón denomina una rememoración de la idea del bien y lo que Kant llama la ley moral en nosotros mismos. La filosofía contribuye a hacer explícita esta conciencia moral. Da voz a la conciencia.

El problema con esta concepción ahistórica de la moralidad reside en el hecho de que la voz de la conciencia puede decirle a uno que puede comportarse decentemente con respecto a grupos tanto pequeños como grandes. Pero también puede respaldar la exclusión de seres humanos, y su inclusión. Pensemos en los fundamentalistas cristianos, los cuales excluyen y persiguen a los no creyentes, a los miembros de otras confesiones o a los homosexuales, y siempre apelan a su conciencia cuando lo hacen. Los ingenieros, que se ocupan de que nuestras vidas sean menos peligrosas y amenazadoras, y los novelistas, que ensanchan nuestra empatía para con otros seres humanos, crean las condiciones para la expansión de nuestras ideas

sobre quién importa y sobre a quiénes deben referirse nuestras consideraciones morales. Lo que nos hace ser más cosmopolitas es, por un lado, el aumento del dinero y la seguridad y, por otro, el desarrollo de la fantasía y el poder de la imaginación.

—Cuando opone la literatura a la filosofía, ¿cómo establece la separación entre ambas?

—Creo que la filosofía occidental del siglo XX es una forma de pensamiento y escritura que es llevada a cabo en referencia permanente a Platón y Kant. Ésta no es una definición muy exacta, pero no puedo dar otra mejor. Si no tienes una opinión sobre cómo interpretar a estos dos autores, o sobre en qué tienen razón o en qué se equivocan, entonces apenas puedes ser considerado un filósofo. Cuando, por el contrario, tienes muchas ideas sobre estas cuestiones, es bastante posible que tu actividad sea calificada de «filosófica». Ésta es la razón por la que Nietzsche y Kierkegaard son considerados filósofos, mientras que Proust y Thomas Mann no.

—Entonces, una respuesta «pragmática»: aquello que se refiere a un canon textual determinado lleva la firma de la filosofía.

—Por lo menos, con este criterio podemos excluir un número de candidatos: los místicos orientales, los científicos naturales que han recibido el premio Nobel y ahora piensan que sus descubrimientos también solucionarán todos los viejos problemas de la filosofía, etc. Y, al revés, este criterio nos permite poner todos juntos a los filósofos no analíticos como Odo Marquard, Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer, y a los filósofos analíticos como John Rawls, Peter Strawson y Donald Davidson. En algún momento de sus vidas toda esta gente ha tenido que leer un par de libros que los otros también leyeron, y ha desarrollado un interés por las cuestiones que estos libros plantean. Para quien no significa nada la idea del bien, o para quien la diferenciación de Kant entre el fenómeno y el noúmeno parece una cosa extraña, los escritos de estos seis contemporáneos que he mencionado probablemente no serán de interés. Incluso los filósofos analíticos antimetafísicos como Russell y Carnap han empezado exactamente del mismo modo que Davidson y Gadamer; nadie que no hubiese estado, en algún momento, fascinado por Platón y Kant, dedicaría luego su vida a una campaña contra la metafísica.

—Una vez escribió que la cultura occidental perdería su carácter singular si el conflicto entre la literatura y la filosofía finalizase. ¿Supondría esto una pérdida?

—Cuando dije tal cosa, partí de la idea de que en el centro de la filosofía se halla el empeño de encontrar un orden entre las cosas que ya nos son familiares, mientras que la literatura intenta romper con lo familiar y proporcionarnos algo asombroso y nuevo. Así considerada, la filosofía aspira a la belleza, a un orden agradable y armónico de entidades ya conocidas. Sin embargo, según este punto de vista, la literatura aspira a lo sublime: quiere ir donde las palabras no han estado nunca. La tensión sobre la que pensé fue la tensión entre lo conocido y lo no conocido.

Los poetas ensanchan nuestro lenguaje al utilizar metáforas y símiles que a veces se convierten en expresiones fijas. En este sentido especial, la filosofía es conservadora y extremadamente sobria; la poesía, sin embargo, es radical y expansiva. Si los filósofos declaran: «Tenemos argumentos razonables, los poetas no», entonces esto quiere decir básicamente: «Tratamos con lo que ya está sobre la mesa». Los poetas podrían responder: «Sí, pero nosotros traemos de vez en cuando algo nuevo a la mesa».

—¿Piensa usted que los argumentos poseen una cualidad estética?

—Me figuro que Platón perteneció a aquellos hombres para los que una argumentación en la obra de Euclides es una auténtica fuente de placer estético. El filósofo para el que la construcción de un argumento complejo y convincente es causa de placer se ejercita en una forma de arte. Los poetas románticos se ejercitan en otra forma de arte. Ambas clases de producción artística se complementan mutuamente.

—¿Así como muchos matemáticos hablan de la belleza de una fórmula?

—Exactamente. También hablamos de la belleza de la unificación de la doctrina de los movimientos de los planetas y los movimientos balísticos de Newton o decimos que el descubrimiento del ADN nos ofrece una «bella» posibilidad de explicación del proceso de la evolución biológica. Lo sublime, al contrario, no integra ni unifica, transciende.

—¿En qué sentido son «meramente» retóricos los argumentos?

—Algunos filósofos observan una distinción esencial entre la lógica y la retórica o entre «convencer» y «persuadir». Yo no. Hay una distinción entre buenos y malos argumentos, pero es una diferencia que se relaciona con el público o el destinatario. Un argumento es

bueno para un público cuando sus premisas son plausibles para ese público. Hay también una diferencia entre argumentos sinceros y engañosos: los primeros están constituidos de tal modo que aquellos que los producen están convencidos de lo que dicen. No creo, sin embargo, que necesitemos una distinción entre argumentos lógicos y «meramente retóricos». Sustituiría la distinción de Habermas entre el uso del discurso estratégico y el no estratégico por la distinción del «sentido común» entre intentos de persuasión sinceros y engañosos.

—Su distinción entre la poesía y la filosofía representa una especie de división del trabajo. Los poetas ensanchan nuestro vocabulario y modos de ver de manera impredecible, los otros —entre ellos los filósofos— pueden luego hacerse cargo del orden.

—Totalmente cierto. Cuando decimos, por ejemplo, que Platón y Hegel son filósofos más poéticos que Aristóteles o Leibniz, lo que queremos decir es que emplean palabras de un modo inédito. Modelan el viejo lenguaje para fines nuevos (pensemos en el uso metafórico de la palabra «idea» de Platón o en el de la palabra «concepto» de Hegel). En ellos observamos formas que no nos ofrecen nuevos argumentos, sino más bien modos de discurso completamente nuevos. Aristóteles argumenta mucho más que Platón porque simpatizaba mucho con el «sentido común». Movía las figuras del bien conocido tablero de ajedrez, mientras que Platón inventó un juego completamente nuevo.

—¿No pone de manifiesto su alta estima de la poesía y la literatura algo de la vieja envidia del filósofo?

—Ciertamente. Envidio mucho a los poetas al igual que los filósofos analíticos como Quine envidian a los científicos naturales. Una de las diferencias entre la filosofía analítica y la no analítica tiene que ver con la cuestión de a quién envidia el filósofo. No puedo imaginarme envidiando a un físico o a un matemático; respeto, ciertamente, pero envidia, tan poca como la que sentiría por un empleado de banca o un abogado. No tengo claro si Quine podría imaginarse sintiendo envidia de Blake o Rilke.

—Esto nos lleva a Harold Bloom, del que a menudo menciona su descripción del strong poet. *Los poetas se convierten aquí en figuras heroicas que se afirman a sí mismas mediante un distanciamiento de la tradición.*

—Me parece muy convincente la descripción de Bloom de cómo los poetas intentan sobrepasar a sus predecesores, a saber, del mis-

mo modo en que los jóvenes intentan sobrepasar (o echar del camino) a sus padres.

—Aparte del hecho de que, entretanto, esta idea ha establecido una programática de las vanguardias que ya apenas es evidente, ¿necesitamos el escenario dramático de Bloom para la intuición relativamente modesta de que los poetas intentan sobrepasar a sus predecesores?

—Tal vez Bloom dramatice demasiado, pero pienso que en el fondo tiene razón. Los poemas se influyen mutuamente, y las filosofías también. Blake quiere usar a Milton, pero también quiere ir más allá de él. Marx quiere usar a Hegel, pero también quiere ir más allá. Davidson se pregunta: «¿Cómo puedo arreglármelas con las premisas de Quine de tal modo que vaya más allá de sus conclusiones?». Todo el mundo quiere ir más allá de su profesor favorito, como los hijos quieren sobrepasar a sus padres.

—Pero ¿cómo puede la idea del poeta heroico relacionarse con la figura del ironista liberal, cuyo ejemplo debemos imitar?

—En mi libro *Contingencia, ironía y solidaridad* he definido la «ironía» como el conocimiento de la contingencia de nuestros propios «vocabularios finales». En términos de Bloom, no es nada más que la conciencia del hecho de que las convicciones más profundas que abrigamos son el resultado de un trabajo creativo poético del pasado. Podemos añadir a esto el conocimiento de que nunca habrá un poema final; nunca habrá un fin al proceso de confrontación con la historia. Siempre habrá disponible un espacio para la autocreación, pero ninguna autocreación puede ser ratificada por algo que yace fuera de ella misma.

A menudo se asocia la ironía con la indiferencia y la distancia. Yo asocié algo distinto a esta palabra. Con ella quise referirme a la intuición de que todo autocreador también es siempre una creación del tiempo y el accidente.

—En el caso de la filosofía, es ciertamente difícil decir en qué consiste realmente una victoria. En la filosofía los problemas no se resuelven, sino que se sustituyen por nuevos modos de descripción, se reformulan, e incluso a veces simplemente se olvidan. En palabras de Nietzsche: «Los problemas filosóficos no se solventan, se dejan para más tarde».

—Nietzsche estaba totalmente en lo cierto. Y Russell, sin saberlo, repitió lo mismo cuando declaró que nadie había refutado nunca

a Bergson, y al final aburrió a todos. Los problemas filosóficos son transitorios, exactamente como los vocabularios en que son formulados. Ésta es la razón por la que siempre habrá una tensión entre los antiguos vocabularios perfectamente abrillantados, y la crudeza y la aspereza de las nuevas propuestas sobre cómo hablar.

—*No hay por tanto una* philosophia perennis. *Pero ¿no se podría decir que hay determinados problemas filosóficos que nunca se deben olvidar? No porque uno se aferre a la idea de una «solución» final, sino porque, al tratarlos, puede surgir un valor añadido, así como una depuración de nuestros modos de descripción.*

—Se pueden describir los problemas muy abstractos como «el uno y los muchos» y sostener que siempre han sido discutidos y que siempre serán de nuevo discutidos. Pero ningún filósofo trabaja realmente en el vacío de tal nivel de abstracción. Por lo tanto, dudo que se pueda decir que disponemos de métodos cincelados para la discusión de todos los problemas, como los que poseían los griegos. Pero realmente no depende de si decimos que los problemas discutidos por Platón y Aristóteles son los mismos o completamente distintos que los que discutía Wittgenstein. Hay muchas similitudes y muchas diferencias.

—*De vuelta al ironista: se le define por su sobriedad pero, por otro lado, usted habla en tono bastante patético de los héroes de la poesía. ¿Cómo se ajustan ambas cosas?*

—Aquellos entre nosotros que no son héroes son modestos frente al drama de lo heroico. Hegel, Wordsworth, Blake y Schiller son figuras heroicas. Han renovado y transformado nuestro lenguaje y pensamiento. Cada nueva generación debería elogiar a tales figuras y debería esperar emularlas, incluso cuando esta esperanza sea en su mayor parte en vano.

—*Hablar de héroes es sin duda un problema alemán. Esta palabra está cargada de significado.*

—En Alemania, después de Hitler, se tendió de forma enteramente natural a decir: basta ya de tanta adoración de héroes, a partir de ahora sólo queremos racionalidad. Pero el hecho de que un país haya convertido en héroe a un tirano que se volvió loco no debe hacer que este país renuncie totalmente a la alabanza de los héroes. Sería estúpido que los alemanes dejasen de elogiar a los héroes de la democracia libre, a los hombres, por ejemplo, que se reunieron en la Paulskirche en 1848.

—¿Consiste el discurso racional, a su juicio, en el intercambio de argumentos ya existentes y el uso de metáforas muertas? ¿No emerge nada nuevo a partir de esto?

—En este intercambio, tal y como Hegel reconoció, se consuma el progreso moral y espiritual. Algunos de nuestros héroes (Václav Havel, Martin Luther King) lo son porque dijeron verdades simples y evidentes en una situación en la que todos los demás negaron lo evidente. Otros son heroicos no porque dijeran la verdad, sino porque ensancharon nuestra facultad imaginativa, nuestra conciencia de lo que es posible. Nietzsche perteneció a este segundo tipo de héroe. El progreso necesita a ambos tipos de héroes.

—Aquí en Alemania se desconfía de la creación de héroes, y de lo sublime cuando es apropiado por la política...

—Puedo entender por qué la gente desconfía de lo sublime. La política no debería aspirar a lo sublime. Creo que Lyotard estaba equivocado cuando criticó a Habermas por conocer sólo una política bella y no sublime. En política, sin embargo, se trata de compromisos para que algo se logre: se trata de un reordenamiento inteligente de lo existente. Un compromiso puede ser bello, pero no sublime.

—Pero ¿es posible separar estrictamente el placer privado de lo sublime y su instrumentalización pública o política?

—A mí me parece que constantemente distinguimos entre lo sublime privado y la belleza pública. Los creyentes lo hacen cuando hacen una distinción entre su relación con Dios y sus tratos políticos con otros hombres. La devoción de una mujer católica se dirige a algo que sobrepasa la mera belleza. Pero, en tanto que ciudadana de un país democrático, también puede dedicarse a la tarea de lograr compromisos bellos y útiles.

Rawls ha dicho que hemos aprendido de las guerras religiosas, entre otras cosas, que todo depende de la separación entre los asuntos privados y públicos. Fue muy útil entender que la lealtad a un solo estado-nación de hombres puede reventar por las diferentes convicciones de fe o por las diferentes ideas sobre el sentido de la vida. De la aspiración romántica a reemplazar la religión por la poesía y el arte también hemos aprendido, entre otras cosas, que en una sociedad democrática podemos dejar a los individuos que construyan sus propias religiones, tal y como hicieron Blake y Joseph Smith, el fundador de la iglesia mormona.

—Kant partió del hecho de que lo sublime puede despertar una conciencia de las ideas de la razón, y así tiene presente en primer término el carácter singular —y la magnitud— de los seres humanos frente a la naturaleza. Este tener presente las ideas de la razón también podría crear una especie de solidaridad entre los hombres, una conciencia de la especie humana como un todo: todos los hombres están ligados mutuamente por medio de su razón.

—Fue bueno el intento de fundamentar la solidaridad entre los hombres mediante el hecho de que todos comparten la racionalidad y las «ideas puras de la razón» de Kant. Pero no creo que haya funcionado realmente. Es tan plausible o implausible, tan útil o inútil, como cuando se intenta fundamentar la solidaridad humana con el dicho de que todos somos hijos del mismo padre celestial. Tampoco esto ha funcionado especialmente bien. Ninguna de estas «convicciones básicas» ha contribuido a la limitación de la crueldad mutua entre distintos grupos de hombres.

Lo que realmente funciona, sin embargo, es la identificación por vía de la facultad de la imaginación, el reconocimiento de que los miembros de un grupo que era menospreciado son, en los aspectos importantes, como uno mismo o como aquellos que uno quiere. *La cabaña del tío Tom* funciona bastante bien, así como los cuentos de Alan Paton y Athol Fugard sobre la vida de los negros bajo el régimen de apartheid en Sudáfrica. Si realmente creyésemos que todos los hombres son hermanos o que están unidos mediante las ideas puras de la razón, entonces no permitiríamos que los pobres sufrieran, lo que hacemos ahora. Cuando los ricos del mundo alguna vez vienen a ayudar a los pobres, no se debe a convicciones vastas y abstractas de ese estilo sobre la solidaridad humana, sino porque se sienten tan seguros que pueden ponerse a compartir, y porque desarrollan tanta empatía que desean compartir.

En otras palabras, no se trata de encontrar algo que es común a todos nosotros, sino de reconocer que las diferencias existentes (entre negros y blancos, entre heterosexuales y homosexuales) son menos importantes que lo que pensábamos antes. Tal perspectiva diferente no emerge a partir de argumentos filosóficos o de una astucia filosófica.

—Pero ¿no podrían las convicciones religiosas por lo menos contribuir también a que nos aproximemos al objetivo de disminuir la crueldad con respecto a otros seres humanos?

—No creo que las convicciones religiosas sean mucho más útiles que las convicciones básicas filosóficas como cemento de cohesión

social. Es sabido que las diferentes confesiones siempre se han distinguido cuando se trataba de excluir a grupos marginales y dificultar sus vidas. Pensemos en la actitud de la iglesia reformada holandesa en Sudáfrica con respecto a los negros o en el modo de obrar de los mormones y la iglesia baptista del sur en los Estados Unidos con respecto a homosexuales y feministas.

Los matrimonios entre grupos centrales y marginales son el mejor cemento para la cohesión de las sociedades, y las religiones a menudo se han opuesto duramente a estos matrimonios. Probablemente, mediante estas prohibiciones han obstaculizado más la solidaridad entre los seres humanos que mediante persecuciones directas, tal y como hizo la Inquisición.

Se puede fortalecer la solidaridad entre los seres humanos mediante convicciones religiosas, como ocurrió en los Estados Unidos en los años del movimiento de derechos civiles; sin embargo, la solidaridad también puede ser de este modo debilitada, como ocurrió en Sudáfrica en el periodo anterior a Mandela. De manera similar a las doctrinas filosóficas, las convicciones son herramientas que se pueden utilizar para la inclusión o la exclusión.

—Regresemos a su interpretación de la filosofía. ¿Posee (todavía) para usted la lectura de textos filosóficos un efecto terapéutico? ¿Qué tiene que ofrecer el conocimiento de la tradición filosófica, y especialmente de la filosofía analítica?

—La filosofía puede tener efectos de tantas formas como la literatura: puede inspirar o deprimir, excitar o aburrir, animar o desanimar. A algunas personas la filosofía analítica les inspira y anima; por encima de todo, a los europeos que han recibido una sobredosis de Lacan o Heidegger.

En mi opinión, la filosofía analítica no tiene particular importancia histórica. Algunos filósofos analíticos (Donald Davidson, Daniel Dennett, Annette Baier, Robert Brandom, por ejemplo) han realizado importantes avances intelectuales, pero el hecho de que la filosofía en los países anglosajones sea casi exclusivamente analítica ha ocasionado en general considerables daños, ante todo porque ha llevado a los estudiantes de filosofía a descuidar la historia de la filosofía y, al hacerlo, les ha puesto anteojeras.

Los estudiantes no preguntan de dónde provienen los conceptos que manejan. No se les anima a entender el movimiento de Kant a Hegel, el movimiento de la idea de que todos los hombres disponen del mismo repertorio de conceptos, a la idea de que los conceptos nacen y luego mueren en el curso de la historia.

La filosofía analítica se ha desarrollado a menudo en un modo peculiar: dos pasos adelante, uno atrás. El *Tractatus* de Wittgenstein fue un paso atrás, pero sus *Investigaciones filosóficas* fueron una triunfante superación de sí mismo. Carnap fue una recaída en un atomismo filosófico anticuado, pero el holismo radical de Quine y Davidson fue una reformulación poderosa y útil de antiguos argumentos contra el atomismo.

—Wittgenstein se aferró a una función terapéutica de la filosofía.

—El último Wittgenstein ayudó a la filosofía analítica a comprender que no hace falta tomar en serio muchos problemas de Locke y Kant. Pero Hegel y Nietzsche ya sabían esto desde tiempo atrás. El no prestar atención a Hegel y Nietzsche en los círculos de la filosofía de habla inglesa contribuyó a que Wittgenstein apareciese aquí como más interesante y original de lo que fue. En otros países la filosofía consiguió apartarse de Kant antes que en el contexto anglosajón. Los filósofos de habla inglesa se permitieron distraerse por mucho tiempo por la nueva versión del kantianismo marcada lingüísticamente que Russell y Carnap, A. J. Ayer y C. I. Lewis amasaron en los años veinte y treinta de este siglo.

Esta gente causó tanto daño a la filosofía en Gran Bretaña y los Estados Unidos como Husserl lo hizo con la filosofía en el resto del mundo. Pero el primer Heidegger, Sartre y otros contribuyeron a que la filosofía francesa y la alemana consiguieran rápidamente quitarse las cadenas de Husserl. Cuando esta ruptura se consumó, los filósofos de habla inglesa se estaban todavía peleando con los «datos sensibles». Incluso todavía hoy la filosofía anglosajona se pone al día lentamente con respecto al resto del mundo filosófico. Los filósofos anglófonos todavía necesitan más terapia que sus colegas en otras partes.

—Usted ha escrito mucho sobre el pragmatismo americano, mucho sobre Heidegger o Davidson, pero ¿no evita de manera casi llamativa decir algo detallado sobre Wittgenstein?

—He escrito algunos ensayos sobre Wittgenstein. En mi opinión, se le puede leer de dos modos diferentes. Se puede decir que el último Wittgenstein nos liberó de varios cuasi-kantianos perjudiciales como Russell, Carnap y el primer Wittgenstein. También se puede decir que hizo algo más importante y al mismo tiempo menos condicionado históricamente, es decir, que transformó nuestra actitud con respecto a la filosofía misma. Stanley Cavell prefiere esta segunda lectura. Yo prefiero la primera.

—¿Se puede realmente encasillar al último Wittgenstein como si hubiese tenido presente únicamente la forzada metafísica del Tractatus *cuando manifestaba su opinión sobre la función terapéutica de la filosofía?*

—El último Wittgenstein ofrece una terapia efectiva para gente que alguna vez se sintió intimidada por un determinado complejo de ideas. Pero imagínese que le dijese a Gadamer: «¡Eh, usted! ¡Debería alguna vez probar esta fantástica terapia Wittgenstein! ¡Le enseñará cómo salir del atrapamoscas en el que ha caído!». Sería ridículo. Gadamer nunca ha estado en este atrapamoscas en particular. No hay nada que Wittgenstein pudiera enseñarle. Nunca estuvo cautivo de las mismas imágenes que aprisionaron al primer Wittgenstein.

—¿Se podría formular así: usted encuentra todo lo que necesita en Wittgenstein y también en el mucho «más superficial» Ryle? Cuando apareció el Concepto de la mente, *Wittgenstein debió haber dicho que los problemas pierden «toda su magia» en el modo de tratamiento de Ryle.*

—Así son las cosas más o menos. Cuando uno se deja convencer por Ryle (o O. K. Bouwsma o Wilfrid Sellars), entonces ya ha dejado atrás la mayor parte del tratamiento que le podría caer en suerte gracias a las *Investigaciones filosóficas*. También podría haber escrito mi libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* sin haber leído a Wittgenstein; también podría haber obtenido todo lo necesario de Ryle o Sellars. Me siento muy agradecido a Wittgenstein por muchas cosas, pero no lo considero una figura titánica. Piense que Wittgenstein es uno de los que lograron de un modo efectivo lo que ya hicieron Dewey, el primer Heidegger, y muchos otros también: nos apartó de Descartes, Locke y Kant.

—¿No tiene siempre la terapia filosófica —en el sentido que sea— sus puntos de partida? Después de todo, el llamado «sentido común» es un metafísico desenfrenado tan pronto como se involucra en cuestiones de justificación aparentemente profundas.

—A mí me parece que el «sentido común» no es sino un conjunto de prácticas lingüísticas de un grupo determinado de seres humanos. Estas prácticas son continuamente transformadas. Aquel que apela al «sentido común» en oposición a la filosofía no quiere invocar la realidad contra la ilusión, pero sólo se plantea la cuestión: ¿Hacen estos filósofos algo útil por nosotros? ¿Nos ayudan realmente? ¿Hacen algo por la imagen que tenemos de nosotros mismos? ¿O son sus fantásticos sistemas más perjudiciales que útiles?

Cuando Thomas Reid apeló al «sentido común» contra Hume, cuando J. L. Austin hizo lo mismo contra A. J. Ayer, realmente se preguntaron: ¿quién necesita a esta gente?

La idea de que una verdad fundamental está encarnada en el «sentido común» es tan engañosa como la de que el «sentido común» suscita problemas filosóficos profundos. Es...

—¿Sólo un modo de hablar?

—Sí. Tan sólo hay que pensar en la tesis de que el «sentido común» afirma tanto la libertad de la voluntad como el determinismo, y por tanto nos enreda en una contradicción. Es ridículo. Se puede naturalmente *construir* una oposición entre ambos, pero para hacerlo hay que valerse de mucha astucia filosófica. El «sentido común» no contiene en sí mismo ningún problema filosófico, aunque proporciona el material a partir del cual un Sócrates o un Descartes pueden construir esos problemas.

—¿Diría que retrotraerse a los problemas de la tradición filosófica no tiene ningún valor particular?

—Bueno, tiene sentido conseguir que los estudiantes se rompan los sesos pensando en la oposición entre la libertad y el determinismo o en la existencia del mundo material, aunque entre en juego algo de artimaña. De este modo se consigue que los estudiantes lean los libros que deben leer: las *Meditaciones* de Descartes, por ejemplo.

—¿Por qué deben realmente leerlos?

—Si no leen estos libros, se corre el peligro de que ellos mismos los escriban. Hay un dicho de George Santayana: quien no estudia el pasado, está condenado a repetirlo. Cuantos más libros viejos y conocidos leemos, nos hacemos más inteligentes porque sabemos mejor de dónde provienen las ideas generalmente reconocidas. No hay que leer estos libros con la esperanza de que obtendremos verdades profundas, sino para aprender a qué cosas debemos prestar atención.

—¿Y así nos hacemos liberales ironistas?

—Exactamente. El crecimiento también tiene que ver con el conocimiento de que ningún libro nos revelará el secreto del universo o el significado de la vida: el conocimiento de que todos estos libros viejos y maravillosos son peldaños de una escalera que, con un poco de suerte, uno podrá alguna vez empujar y tirar al suelo. Si no se

leyesen ya los libros que forman el canon de la filosofía occidental, seríamos mucho menos conscientes de las fuerzas que nos han hecho hablar y pensar como lo hacemos. Seríamos menos capaces de apreciar nuestra propia contingencia, menos capaces de la «ironía», en el sentido en el que entiendo esta expresión.

—¿Cómo podríamos entonces distinguir entre libros importantes y libros menos importantes, si las descripciones sólo se pueden oponer a otras descripciones?

—A mí me parece que hay un proceso de selección natural. Los hombres siempre vuelven a Platón, a la Biblia, a Cervantes, Goethe, Hegel y Proust, sin importarles cuántos libros leen además de éstos. Los profesores enseñan en clase los libros que aman, y esperan que sus alumnos los amen tanto como ellos. Pero con los años y las décadas, algunos libros se marchitan mientras que otros florecen. La evolución cultural se asemeja a la biológica; desconocemos dónde nos llevará, pero puede ser muy interesante observar el curso de los acontecimientos. Quien quiere algo más que modos nuevos de descripción, en el fondo exige lo que siempre prometieron la religión y la filosofía: un punto fijo en el mundo cambiante, un punto central inamovible. Pero desde Hegel y Darwin, insistimos menos firmemente en mantener esta promesa.

—Pero ¿conseguimos con estos métodos que los estudiantes se vuelvan irónicos?

—Cuantas más historias e historias de las ideas se lean, probablemente será también más pronunciada la conciencia de la propia contingencia.

—¿Cuál es, a su juicio, la virtud principal del ironista?

—La tolerancia.

—¿Y qué pasa con la flexibilidad? El ironista educado en los más distintos modos de discurso es capaz de reaccionar con éxito ante diferentes situaciones.

—Vale, digamos que la tolerancia es la virtud social más alta, y que la flexibilidad es la virtud privada más alta del ironista. La tolerancia se refiere a gente distinta de uno mismo. La flexibilidad tiene algo que ver con la posesión de una imagen transformable de uno mismo. Nietzsche y Proust fueron especialistas en la transformación de las imágenes que tenían de sí mismos.

—¿No se podría colocar al ironista junto a los «sabios» de la antigua filosofía de la vida, en particular el escepticismo pirrónico? Ahí también se trata de que una posición se oponga a otra, y al final uno no debe romperse más los sesos sobre la verdad. Ahí también, por tanto, no hay modos de descripción privilegiados ni convicciones fundamentales.

—La diferencia entre los antiguos y nosotros consiste en que nosotros —aparte de los que se sienten atraídos por el budismo zen— no estamos hechos de calma y ataraxia. Para nosotros se trata de la autocreación. Los antiguos opinaban que los hombres y mujeres del futuro no serían esencialmente diferentes de la gente que conocían. Nosotros, al contrario, esperamos que nuestros descendientes lejanos sean muy distintos de nosotros. A mi juicio, Hans Blumenberg tiene toda la razón cuando dice que nosotros los modernos ocupamos una posición con respecto al futuro que habría sido imposible en tiempos anteriores.

Se puede concebir a los escépticos pirrónicos como proto-pragmatistas: filósofos que explicaron que todo tiene que ser considerado como un medio para la felicidad de los seres humanos. Así vistos, a mí naturalmente me resultan muy simpáticos. De todas formas, nosotros tenemos representaciones de formas posibles de felicidad humana que ellos no tuvieron.

—Usted también recalca, sin embargo, que la posición del ironista es tan sólo recomendable para los intelectuales. ¿Por qué?

—Es precisamente la gente que llamamos intelectual la que tiene la inteligencia y las agallas para permitirse que la imagen de uno mismo sea flexible. Esto no es tan fácil y mucha gente no lo logra. La diferencia entre los intelectuales y las masas es la diferencia entre la gente que puede mantener varios vocabularios en la cabeza al mismo tiempo, y la gente que sólo puede mantener uno.

—Por tanto, ¿consiste el modelo en que los intelectuales son la vanguardia y, poco a poco, algo de sus logros se filtra hasta las masas?

—Sí, a veces el progreso moral se consuma en el goteo desde los intelectuales hasta las masas. Pero a veces las masas mismas son la vanguardia de tal progreso. Unos y otras se alternan.

Dos ejemplos: en mi país, después del fin de la guerra civil, los intelectuales blancos no han hecho gran cosa por los negros. Pero en los años cincuenta los negros se alzaron bajo el liderazgo de sus pastores (los cuales no eran intelectuales en su mayor parte, no era

gente que leyese muchos libros distintos) y ocasionaron el movimiento de los derechos civiles: la mejor cosa que ha tenido lugar en este siglo en los Estados Unidos. El movimiento de los derechos civiles fue apoyado por intelectuales blancos, pero fue esencialmente un movimiento que funcionó desde abajo, de forma similar al movimiento sindical. Las masas negras mostraron mucho más coraje e iniciativa que las que jamás mostraron los intelectuales blancos.

Por el contrario, el movimiento gay fue, por encima de todo, un movimiento que funcionó desde arriba. Los homosexuales pobres y con pocos estudios no pueden confesarse a sí mismos lo que son, y no pueden protestar contra el modo en que las vidas de los gays son destrozadas, sin que su protesta les haga perder el puesto de trabajo. Por esta razón, todo el activismo proviene de arriba. Las exigencias de tolerancia con los homosexuales y de reconocimiento de matrimonios gays, etc., se filtran desde las universidades hasta la clase media con educación secundaria.

—¿Y cuál es exactamente la relación entre el progreso democrático por un lado y la reducción de la crueldad?

—Lo importante en un sistema de gobierno democrático representativo es que da a los pobres y los débiles un contrapoder que pueden emplear contra los ricos y poderosos, especialmente contra la crueldad inconsciente de las instituciones con las que los poderosos hacen cargar a los débiles. Una sociedad democrática no se distingue sólo por el hecho de estar gobernada democráticamente, sino que también dispone de instituciones importantes como la prensa, la universidad, la justicia, que continuamente están al acecho de formas de crueldad y sufrimiento que no han sido percibidas hasta ahora; al acecho de la crueldad de los blancos con los negros, o el sufrimiento de los gays, por ejemplo. En una sociedad perfectamente democrática no habría sufrimiento *innecesario*: todo sufrimiento sería sólo una consecuencia inevitable de nuestra mortalidad.

—Cuando se trata de distanciarse de comentarios de alto vuelo sobre los derechos y deberes «de» los seres humanos, usted se refiere sin problemas al hecho de que de la especie sólo se puede hablar en un sentido biológico y darwinista. Es una buena estrategia para desengañar a la gente. Pero, mientras tanto, a menudo reina en la biología evolucionista y en la sociobiología un vocabulario darwinista más afirmativo que es empleado normativamente.

—Los sociobiólogos parecen presuponer que pueden predecir el resultado de cualquier experimento social en virtud de su conoci-

miento de la biología. Pero nada indica que estén realmente en la posición de hacerlo. Nada de lo que han sacado a la luz los sociobiólogos nos permite dudar de que la humanidad en efecto sea tan culturalmente flexible como la historia parece atestiguar. La biología nos dice algo del *hardware*, no del *software*. Con el mismo *hardware* pueden funcionar un infinito número de programas, y el mismo organismo puede ser determinado por una infinita variedad de culturas.

Hay un terreno intermedio entre la idea de que el hombre es un ser no biológico y espiritual que se mantiene con un pie en un mundo inmaterial, y esa otra idea según la cual los hombres son sólo animales que transmiten sus genes. En este terreno intermedio se establece la cultura, la cual puede cambiar a los hombres de formas totalmente inesperadas y maravillosas, aunque sea una creación humana.

—En los primeros capítulos de los libros de esos autores se distancian siempre y casi ritualmente de Descartes.

—Los sociobiólogos están orgullosos de refutar a Descartes, pero después de Hume y Wittgenstein y Ryle, a Descartes no le hacen faltan más refutaciones.

—Pero ha tenido lugar una revalorización considerable. La autodescripción de los seres humanos en el vocabulario darwinista apenas es ya un buen antídoto «materialista», sino que es recomendado —justamente en muchos libros populares— como el vocabulario «científico» básico de nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos.

—Si la ironía es buena para algo, lo es como remedio contra la idea de que la ciencia natural, la teología o la filosofía será capaz alguna vez de descubrir la descripción esencial, verdadera y real de los hombres. Me parece absurda la idea de que los biólogos nos puedan decir más cosas sobre los seres humanos que los antropólogos o los historiadores o los poetas. Hay cien descripciones útiles de los seres humanos, y ninguna de ellas puede privilegiarse como «*la* representación científica de los hombres» o como «*la* representación filosófica de los hombres». Pero la disposición del gran público a dejarse encandilar por gente que hace pasar sus teorías por «científicas» es evidentemente ilimitada.

Así, el público es susceptible de creer la idea loca de que determinadas medidas políticas tienen un fundamento «científico». Los representantes de la derecha política en los Estados Unidos intentan

emplear hoy la biología social como un argumento contra el estado del bienestar. Prefieren hablar de los genes para evitar las comparaciones estadísticas entre las circunstancias económicas de la cuarta parte inferior de la población en Estados Unidos y en los países europeos, comparaciones que indican que los Estados Unidos deberían hacer las cosas de forma similar a los alemanes y los franceses.

—Las ciencias cognitivas y las neurociencias también se preparan aquí y allá para ofrecernos un vocabulario naturalista de nuestra interpretación de nosotros mismos. ¿No hace falta aquí una acción «terapéutica»?

—En mi opinión, la filosofía pragmática debería ejercer justamente esta función: debería explicar al público que ni la realidad ni la humanidad tienen una «naturaleza» o una «esencia». En una cultura pragmática —en la que todo el mundo parte del hecho de que puede haber muchas descripciones diferentes de la misma entidad que pueden servir a fines distintos, y que ninguna de ellas es *la* descripción verdadera— sería poco plausible que en una discusión sobre política social alguien intentase apelar a la Biblia o a la biología.

La llamada crítica «postmoderna» de lo que Derrida denomina «la metafísica de la presencia» podría ser útil políticamente en este sentido. El «sentido común» de Occidente está todavía infectado por la idea griega de que las cosas tienen una esencia, y de que podríamos saber finalmente qué hacer con nosotros mismos si pudiéramos descubrir la esencia de la humanidad: lo que los hombres y las mujeres son realmente. Los pragmatistas se quitarían esta idea de encima con mucho gusto.

En una cultura pragmática el requisito de usar un vocabulario de las ciencias naturales en una discusión moral o política no sería más plausible que la demanda de utilizar en su lugar un vocabulario religioso.

—¿Y contempla usted esta posibilidad?

—La idea de que el «sentido común» de Occidente pudiera hacerse pragmático no es hoy menos plausible que la propuesta de hace doscientos años de secularizar la educación escolar de los niños. Al principio, esta propuesta sólo pareció irritante, pero al final se llevó a cabo. Fue un cambio cultural violento, pero se consumó, y si podemos realizar cambios de esta gran magnitud, entonces en el curso de los próximos siglos también podremos tener éxito en la sustitución de la metafísica y la teología por el pragmatismo.

—Pero, en un mundo así, ¿no dejarían en primer lugar de desarrollarse muchas teorías porque faltaría la motivación?

—Las teorías se desarrollan como soluciones de problemas, no son el resultado de lo que Aristóteles llama el «asombro». Los problemas no terminarán nunca, así que las teorías tampoco. Las únicas teorías que tal vez dejarían de existir en una cultura pragmática serían las teorías generales comprehensivas y sinópticas: síntesis bellas pero vacías (del estilo que E. O. Wilson, por ejemplo, ha desarrollado en su nuevo libro *Consilience*).

—¿No sería para usted una gran pérdida si no se forjasen más teorías comprehensivas que tal vez tienen un concepto excesivo de sí mismas, pero en las que siempre se puede encontrar algo?

—Wilfrid Sellars dijo una vez que la filosofía es «el intento de representar las 'cosas' en el sentido más amplio de la palabra para que estén 'cohesionadas' en el sentido más amplio de la palabra». Siempre habrá «teorías comprehensivas» de este tipo porque, tal y como dijo Hegel, siempre habrá nuevos intentos de «atrapar nuestro propio tiempo mediante el pensamiento». Pero se deberían distinguir tales intentos, en los que se dibuja el mapa de una cultura (por ejemplo, Europa en el siglo XX) en un momento determinado en un lugar determinado, de los intentos de las ciencias naturales o de la teología que acaban comprimiendo la historia entera de la humanidad en un esquema grandioso.

Los esfuerzos del primer tipo a menudo resultan ser fructíferos; los intentos de Weber y Heidegger, de Habermas y Dewey, por ejemplo, fueron verdaderamente fructíferos. Los intentos del segundo, en mi opinión, nunca lo son. Siempre será una empresa estéril el querer considerar la historia de la humanidad desde una perspectiva suprahistórica más elevada.

El historicismo y el pragmatismo son compañeros. Atrapar nuestro propio tiempo mediante el pensamiento significa intentar encontrar una descripción de lo que tiene lugar enfrente de nosotros, de la que se sigue, a ser posible, otra descripción de lo que debemos hacer para que el futuro sea distinto del presente.

—Los modelos de pensamiento de la economía también han aumentado su influencia considerablemente en los últimos años. Usted mismo habla, por ejemplo, del mercado de ideas. ¿Le molesta que las formulaciones de este tipo sean adoptadas sobre todo por liberales?

—El libre mercado de ideas y mercancías es una cosa buena,

pero no es una solución para todos nuestros problemas sociales, tal y como presuponen los neoliberales. La derecha política en los Estados Unidos intenta caracterizar toda medida para la redistribución de la riqueza como una intervención perjudicial en el libre mercado. Pero es una caracterización ridícula. El libre mercado no es un fin en sí mismo, sino un medio para la creación de una sociedad democrática utópica.

—La universidad como el mercado de ideas, ¿qué quiere decir exactamente con esto?

—La universidad es un lugar en el que la gente joven puede discutir ideas opuestas sobre cómo atrapar su tiempo mediante el pensamiento, un lugar en el que, por tanto, también puede decidir sobre las transformaciones que su generación debe intentar emprender. Esta función social es más importante que la tarea oficial de la universidad: «la aspiración a la sabiduría y al conocimiento». Esta formulación puede inducir a error porque da la impresión de que las ciencias naturales deben convertirse en un modelo para la universidad en su conjunto.

Pero incluso si se sacase de las universidades la investigación en ciencias naturales, y se llevase a cabo en institutos separados, seguiríamos siempre necesitando universidades para formar la conciencia de las nuevas generaciones. Se trata de esta formación cuando se estudian asignaturas como sociología, historia, literatura y ciencias políticas.

—En unas conferencias que impartió hace tiempo en Viena, usted habló del abismo que media entre la filosofía europea y la analítica. ¿No observa usted ningún signo de acercamiento?

—Realmente no veo ninguno. El problema consiste en que una formación en filosofía no analítica se ocupa principalmente de textos canónicos, mientras que la formación en filosofía analítica se consigue mediante la lectura de artículos actuales en revistas. Los estudiantes tienen imágenes de sí mismos muy diferentes dependiendo de si se colocan en una u otra tradición.

En Europa, un estudiante de filosofía, por supuesto, lee mucha historia y literatura; en los Estados Unidos éste no suele ser el caso. Aquí es típico pensar que un conocimiento básico de lógica simbólica es más importante para los estudiantes de filosofía analítica que un conocimiento básico de un idioma extranjero. Para la mayor parte de los filósofos analíticos, la idea de que la filosofía pertenece a la cultura humanista es algo inusitado.

En los Estados Unidos sólo unos pocos profesores no familiarizados con la asignatura tienen una idea de lo que ocurre en los departamentos de filosofía, mientras que en Europa los demás profesores a menudo pueden formarse una imagen de las cuestiones discutidas por los profesores de filosofía.

—Pero ¿no ocurre lo mismo en los departamentos de ciencias naturales?

—No. El profesor típico de física o biología sólo sabe una cosa sobre lo que pasa en filosofía: que aquí gente como Thomas S. Kuhn opina que la ciencia nunca descubrirá la verdadera esencia real de las cosas. Esta tesis les parece chocante y repugnante, y por eso se quejan de lo que llaman el «relativismo postmoderno», que consideran una amenaza. Pero pocos se esfuerzan en leer a Kuhn o la bibliografía de la teoría de la ciencia después de Kuhn.

En sus inicios, la filosofía analítica tenía como proyecto que la filosofía se hiciese más científica. Los filósofos debían unirse a los biólogos y mantenerse lejos de los profesores de literatura. Pero los científicos naturales no querían que nadie se uniera a ellos. Tampoco podían entender en qué sentido iba a contribuir a su trabajo la filosofía analítica. Así que lo que ocurrió es que la filosofía analítica se convirtió en una operación hermética, totalmente absorta en sí misma, y acabó siendo desperdiciada académicamente. Los filósofos analíticos como Davidson y Brandom hacen un espléndido trabajo de primera clase, pero fuera de los departamentos de filosofía nadie sabe nada al respecto, ni a nadie le interesa.

Los profesores de literatura, los historiadores y los sociólogos leen a Foucault en vez de a Rawls y Davidson. La mayor parte sabe tan poca filosofía analítica como los profesores de física o biología.

—Este tema ciertamente desempeña también un papel en su nuevo libro Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX. *Para concluir, ¿podría darnos un breve resumen del argumento?*

—En *Forjar nuestro país* se mantiene que una vez tuvimos una izquierda democrática efectiva en los Estados Unidos. Existió aproximadamente entre 1910 y 1965. En su núcleo hubo intentos por parte de los sindicatos y los intelectuales para que el programa del Partido Demócrata girase a la izquierda. Esta izquierda logró muchos éxitos: fue responsable del *New Deal* de Roosevelt y de la política social que Lyndon B. Johnson impulsó bajo el lema *Great Society*. En el año 1965 los inicios de un estado del bienestar estaban a

disposición de los Estados Unidos. Los ricos no podían seguir haciendo lo que les venía en gana.

Esta izquierda se derrumbó a finales de los años sesenta debido a la presión de la guerra de Vietnam. La generación de la llamada «nueva izquierda» se separó de la antigua izquierda reformista y llegó a la conclusión de que sólo una subversión completa del «sistema» podría servir de algo. De repente teníamos una izquierda revolucionaria, una izquierda que tomaba a Marx en serio, de un modo en que nunca lo hizo la antigua izquierda democrática.

Después del fracaso de la revolución, y de que Nixon en 1972 ganase al senador McGovern gracias en primer lugar a la ayuda de muchos votos de los trabajadores, se extendió entre la izquierda estudiantil la convicción de que el país era un caso desesperado. Muchos miembros de esta izquierda eran profesores de universidad. Empezaron a leer a Foucault, y formaron una izquierda foucaultiana que desconfiaba profundamente de la política social-democrática burguesa, pero que carecía de una alternativa política.

Irving Howe, el editor jefe de *Dissent*, nuestra principal revista de izquierdas, dijo sobre la izquierda foucaultiana: «Esta gente no quiere hacerse cargo del gobierno, sino del departamento de lengua y literatura inglesa». Así es como ocurrió, y una gran parte influyente de la universidad se convirtió en zona de protección del activismo político. Sin embargo, este activismo se ha ocupado más de las cuestiones de raza y género que de las de clase.

Desde los años sesenta, esta izquierda ha hecho mucho por los derechos de los negros, las mujeres, los gays y las lesbianas. Pero nunca ha intentado desarrollar una posición política que encontrase el apoyo de una mayoría de votantes en el país. Nunca ha intentado ejercer una política mayoritaria. Siempre ha dejado de lado las cuestiones económicas en tanto que no están conectadas con los problemas de la raza y de los conflictos entre géneros.

Esta izquierda no es patriótica y en esto se distingue muy claramente de la izquierda extraordinariamente patriótica de la *Progressive Era* y del *New Deal*. En mi libro mantengo que deberíamos revitalizar la antigua forma de política de izquierdas que surgió antes de los años sesenta. Me parece que la izquierda posterior a los años sesenta ha consumido su potencial. Ha dejado el tema de la creciente inseguridad económica (que ha sido sentida por todo el mundo en los Estados Unidos, y no sólo por los miembros de las clases más económicamente privilegiadas de la población) a los demagogos de derechas del estilo de Pat Buchanan. No ha conseguido que la clase trabajadora blanca apoye una legislación progresista.

Ha llegado la hora del renacimiento de una política socialdemócrata a la antigua usanza, al estilo *New Deal.*

—Se trata, por tanto, del libro de un ciudadano comprometido políticamente. ¿En qué medida surgen también temas filosóficos?

—Este libro no trata en absoluto de filosofía. Es claramente una polémica política. La única conexión con el pragmatismo consiste en que John Dewey fue también uno de los dirigentes de la vieja izquierda que yo tanto admiro.

CONTRA LOS JEFES, CONTRA LAS OLIGARQUÍAS: UNA CONVERSACIÓN CON RICHARD RORTY

*Entrevista con Derek Nystrom y Kent Puckett**

Entrevistamos a Richard Rorty a lo largo de cuatro horas durante un fin de semana en Charlottesville. Esta entrevista, a nuestro juicio, no sólo aparece en el momento oportuno —al seguir de cerca algunas publicaciones recientes de Rorty—, sino que también capta al Rorty más enérgico. El trabajo de Rorty es bien conocido por su genialidad y su tono comedido y, si bien nuestra discusión no deja de ser constructiva, aparece en estas páginas un Richard Rorty combativo, que será familiar, tal vez, a quienes le han visto debatir, pero que será nuevo para quienes sólo le conocen por sus publicaciones.

Aunque la conversación que sigue trata de muchos temas —la historia intelectual de Rorty, los efectos de la globalización, el trabajo académico— su motivación principal es el recientemente publicado Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo xx. *Ese libro, adaptación de las Conferencias Massey de 1997 en la Universidad de Harvard, es una reflexión sobre la vida y la salud de la izquierda norteamericana. Por supuesto, esa izquierda no es en absoluto una entidad simple o singular, y el libro de Rorty —en parte historia, en parte diagnosis, y en parte prescripción— se esfuerza en comprenderla, tanto en términos de la idea patriótica inspirada en Whitman que, según Rorty, la determinó y consolidó en sus inicios, como en términos de los contextos particulares (la guerra de Vietnam, el Watergate, etc.) que permitieron de algún modo que algunos elementos de esa izquierda encuentren «ab-*

* Publicada originalmente por *Prickly Pear Pamphlets* 11 (Charlottesville, VA), [1998]. Publicada con autorización.

surdo que los americanos continúen sintiéndose orgullosos de su país».

Rorty comienza Forjar nuestro país *(el título proviene, es importante resaltarlo, de la última línea de* La próxima vez el fuego *de James Baldwin) dando cuenta de las fuentes de su propio izquierdismo, una posición que no sólo toma en consideración cierto sentimiento de orgullo nacional, sino que, de hecho, lo exige. «El orgullo nacional de un país», sostiene Rorty, «equivale al respeto de sí mismo del individuo: una condición necesaria para mejorar.» Una política de mayorías progresista y efectiva es imposible sin el patriotismo; la ausencia de ese patriotismo, según Rorty, es la que ha enervado la política de izquierdas, la que la ha dejado sin rumbo. Con esta crisis como temática de su libro, Rorty formula una serie de preguntas básicas: ¿qué fue la izquierda? ¿Cuáles son sus fuentes? ¿En qué situación se encuentra hoy? ¿Cómo puede lograr la izquierda la dignidad patriótica que posibilite de nuevo un izquierdismo mayoritario?*

La respuesta de Rorty a la primera pregunta se concentra en dos figuras en particular: Walt Whitman y John Dewey. Estos pensadores hicieron muchísimo para configurar «la retórica cuasi-comunitaria [...] *en el corazón del movimiento progresista y el* New Deal*», y sugieren, a juicio de Rorty, un modo de pensar acerca de América y la democracia que retiene el patriotismo sin perder el sentido de la justicia y el coraje necesario frente a la injusticia: «Tanto Dewey como Whitman contemplaron los Estados Unidos como una oportunidad para ver la importancia fundamental de un proyecto finito, humano e histórico, en vez de como algo eterno y no humano». La promesa real secular de América fue lo suficientemente grande, diversa y potente como para sobrepasar el carácter específico de sus debilidades o sus errores. Eso no quiere decir que América sea incapaz de hacer algo mal, o que se deban ignorar los errores en nombre de América; por el contrario, el deber de un patriotismo progresista es el de garantizar que la «rica diversidad» y la promesa de esa América sean protegidas y conservadas.*

Rorty llama espectador izquierdista a la figura opuesta a la acción patriótica à la *Whitman en nombre del potencial americano; se trata de un pesimista cultural que considera que el fundamento mismo de la democracia liberal es cómplice de una conspiración mayor y oscura contra los que no tienen poder. Una vez que esta figura ha abandonado toda esperanza en la promesa mayor de —en este caso— América, se convierte en un espectador pasivo y cínico, un crítico deliberadamente marginal que sonríe con desprecio, aunque sin ofrecer ninguna sugerencia, y que ni acaricia ningún principio, ni puede realmente*

ejercer la política. Este izquierdista aparece en varios contextos por todo Forjar nuestro país, *pero se asocia de forma más clara con la nueva izquierda que, según Rorty, rechazó la vieja izquierda y se opuso a la América de los años sesenta. La orientación política de Rorty se forjó a partir de la afinidad que sentían su familia y los amigos de la familia por el* New Deal, *así como a partir del trabajo anti-estalinista de los intelectuales de Nueva York: «Cuando era adolescente, creía cada palabra anti-estalinista que Sidney Hook y Lionel Trilling publicaban en* Partisan Review; *quizás en parte porque, de bebé, había sido mecido en sus brazos». Mientras que el viejo izquierdista de Rorty (Irving Howe es otro ejemplo) era un intelectual público, comprometido apasionadamente con la política de clases, que publicaba artículos en revistas como* Commentary *y* Partisan Review, *y que podía ser «tan ferviente anti-comunista como buen izquierdista», la nueva izquierda (pensemos en las protestas de estudiantes contra la guerra, los Black Panthers, Tom Hayden y Abbie Hoffman) sintió que el odio irracional que sentía la vieja izquierda hacia el comunismo había suscrito el conflicto en Vietnam y permitido los peores excesos de la guerra fría. Aunque Rorty está de acuerdo en que tal vez la nueva izquierda hizo lo que la vieja no podría haber hecho («pararon la guerra de Vietnam»), la permanente desavenencia entre lo que queda de la vieja izquierda y la nueva hace que cualquier política mayoritaria y progresista sea un proyecto difícil, si no imposible.*

De forma más inmediata, Rorty critica la izquierda cultural, «heredera de la nueva izquierda», que «se especializa en lo que llama la 'política de la diferencia' o 'de la identidad' o 'del reconocimiento'». Esta izquierda, sostiene Rorty, abriga el mismo desdén que la nueva izquierda siente por América, y además piensa más en el «estigma» social o cultural (en el sentido de Goffman) que en las iniciativas desde arriba y la preocupación por la cuestión de clase y el dinero, que caracterizaba a la política progresista de la vieja izquierda. Se trata de intelectuales académicos (Rorty nombraría, por ejemplo, a Andrew Ross y a Fredric Jameson) cuyo «anhelo de una revolución total» y su creencia en la profunda corrupción de la tradición occidental consiguen que toda política reformista resulte sospechosa e imposible en la práctica. Aunque Rorty reconoce que esta izquierda cultural ha reducido la cantidad de sadismo y crueldad que los menos poderosos han de experimentar y «ha hecho de América una sociedad muchísimo más civilizada de lo que era hace treinta años», su incapacidad para abordar prácticamente las cuestiones laborales y de clase ha apartado a la izquierda de áreas en donde la acción política podría hacer el mayor bien. En otras palabras, cuando casos específi-

cos de prácticas de trabajo injusto e injusticia económica son reemplazados por conceptos totalizantes como «capitalismo tardío» e «ideología», los de la izquierda cultural se encuentran a sí mismos en una situación de impotencia total, aunque cómoda en la creencia de que ellos, por lo menos, saben más: «Los teóricos de la izquierda piensan que la disolución de los agentes políticos en juegos de subjetividad diferencial, o de las iniciativas políticas en busca del objeto imposible de deseo lacaniano, ayuda a subvertir el orden establecido». Rorty cree que están equivocados. Y recomienda finalmente que la separación entre la izquierda vieja y la nueva, un enfrentamiento de varias décadas, se supere, y que la izquierda cultural, que hasta ahora se ha mantenido como espectadora, regrese a los asuntos sucios y contingentes de la política progresista. De hecho, el buen trabajo moral llevado a cabo por la izquierda cultural, y que ha logrado que las vidas de los menos poderosos sean mejores y más humanas, podría, según Rorty, echarse a perder porque la izquierda es incapaz de desafiar la permanente, y en gran parte exitosa, embestida económica de la derecha. Rorty advierte que mientras que la izquierda ha trabajado —parece ser que intencionadamente— para imaginarse a sí misma como parte de una minoría, la derecha ha captado y cautivado, sin ninguna oposición, a la mayoría. Y si una izquierda reformista ha de desempeñar algún papel en la forja de América, no basta con observar la política; la política ha de ser ejercida de forma progresista.

Algunos de los argumentos expuestos en Forjar nuestro país *son réplicas polémicas a muchos académicos de izquierda, que seguramente les parecerán a algunos un deliberado llevar la contraria. Sin embargo, Rorty se encuentra aquí en un terreno que le es familiar. Antes de su reciente fama como comentarista (renombre que le otorga el curioso honor de haber logrado que George Will dedique una columna entera del* Newsweek *a atacar su último libro), Rorty se había hecho célebre como un filósofo iconoclasta que desafiaba los preceptos de su propia disciplina. Nos gustaría ofrecer aquí un breve esbozo de las ideas de Rorty para los lectores que no estén familiarizados con su importante trabajo anterior.*

Rorty se dio a conocer entre los lectores ajenos a los departamentos de filosofía norteamericana en 1979 con la publicación de La filosofía y el espejo de la naturaleza*. El libro consistía en una concienzuda y minuciosa crítica del modo analítico de filosofía practicado por la mayor parte de los filósofos americanos e ingleses. Sin em-*

* [Las páginas entre paréntesis remiten a las respectivas traducciones castellanas.]

bargo, a este público numeroso le pareció que lo más convincente de esta crítica era la deconstrucción concomitante que llevaba a cabo de la tradición de pensamiento «cartesiana y kantiana», cuyos esfuerzos están dirigidos a conseguir «fundamentos» absolutos y transcendentales para nuestro conocimiento del mundo. Según Rorty, esta tradición se preocupa primordialmente de «suscribir o desenmascarar las afirmaciones de conocimiento realizadas por la ciencia, la moralidad, el arte, o la religión» mediante un examen de las «bases» sobre las que estas disciplinas construyen sus pretensiones de conocimiento (13-14). Rorty examina el desarrollo histórico de esta tradición filosófica, y argumenta que, aunque este proyecto tuvo su importancia para el establecimiento de la cultura intelectual secular de la Ilustración, posiblemente ha durado más tiempo que la utilidad que se extrae de él. Sin embargo, el argumento de Rorty no consiste en mostrar que la concepción que la filosofía tiene de sí misma (en tanto que meta-disciplina que inspecciona los fundamentos de las afirmaciones de saber de otras disciplinas) es una interpretación equivocada de su papel «verdadero», ni tampoco en señalar que esta búsqueda de fundamentos epistemológicos no comprende bien la «naturaleza verdadera» de las pretensiones de conocimiento. Por el contrario, Rorty propone que, ante todo, dejemos de preocuparnos por el «verdadero papel» de estas actividades, y por la «verdadera naturaleza» de sus objetos de estudio.

En la estela de Wittgenstein, Rorty afirma que la filosofía ha concebido así su misión porque ha estado «cautiva» de «la imagen [...] de la mente como un gran espejo, que contiene varias representaciones —algunas exactas, otras no— y se puede estudiar con métodos puros, no empíricos» (20). Para poder escapar a la influencia de esta imagen, Rorty sugiere —como ya hizo Wittgenstein— que contemplemos los modos en que describimos y explicamos el mundo como «herramientas» que nos ayudan a funcionar en ese mundo, en lugar de como representaciones del mundo de las que se puede decir que son más o menos correctas. Rorty está aquí hablando de todo tipo de prácticas lingüísticas: enunciados científicos, observaciones mundanas y de otros tipos. Por ejemplo, ahí donde el filósofo tradicional describe como verdadero el enunciado de Newton de que la fuerza es igual a la masa por la aceleración ($f = m \times a$), porque ofrece una imagen adecuada del mundo, y por tanto se corresponde con la realidad, Rorty nos incita a contemplar la fórmula de Newton como verdadera porque nos proporciona una herramienta efectiva para llevar a cabo determinadas tareas en el mundo (como el predecir con éxito la fuerza). Es importante advertir una vez más que Rorty no

afirma que «no hay tal cosa llamada verdad» ni tampoco que «no hay tal cosa llamada el mundo exterior», sino tan sólo que la pregunta «¿se corresponde adecuadamente esta descripción del mundo con aquello que describe?» debería dejar, en efecto, de ser formulada. De manera similar, no mantiene que la «teoría de la correspondencia de la verdad» no logre asir la verdadera dimensión utilitaria wittgensteiniana del funcionamiento del lenguaje, sino tan sólo que el modelo de Wittgenstein puede ser, para nuestros actuales fines, un modelo más útil para pensar sobre el lenguaje.

Al proponer que cambiemos nuestras conversaciones filosóficas, Rorty se alinea explícitamente con la tradición del pragmatismo norteamericano iniciado por William James y John Dewey hace un siglo. Más aún, tal y como apuntó en su colección de ensayos de 1982, Consecuencias del pragmatismo*, los argumentos anti-fundacionalistas de estos pensadores encontraron aplicación en la explosión de la teoría estructuralista y post-estructuralista que resonó en los departamentos de literatura americanos en los años setenta y ochenta: «James y Dewey no sólo estaban aguardando al final del camino dialéctico recorrido por la filosofía analítica, sino también del que, por ejemplo, Foucault y Deleuze recorren en la actualidad» (24). Por supuesto, estos dos grupos —los pragmatistas y los post-estructuralistas— son frecuentemente acusados de suministrar ideas relativistas en filosofía, e ideas peligrosas o destructivas en política, y Rorty mismo ha sido objeto de una buena dosis de estas críticas. Si quisiéramos expresarlo de una forma demasiado esquemática, diríamos que su primer trabajo, el más filosófico (que incluye los dos volúmenes anteriormente citados), se concentra en la primera acusación de relativismo; la cual, según Rorty, sólo tiene fuerza si creemos en un lenguaje objetivo, neutral, fuera del tiempo y de todo lugar. Su trabajo posterior se ha ido ocupando cada vez más de cuestiones políticas planteadas desde una perspectiva pragmatista. Tal y como Rorty mismo reconoce, la objeción más fuerte al pragmatismo consiste en la siguiente «consecuencia»:*

> *Cuando llega la policía secreta, cuando los torturadores violan al inocente, no cabe propinarles una admonición del tipo «Obra en tu interior algo a lo que traicionas. Aunque te arrogues las prácticas de una sociedad totalitaria que impere eternamente, más allá de esas prácticas existe algo que te condena»* (Consecuencias del pragmatismo, *cit., p. 57).*

* [*Consecuencias del pragmatismo*, trad. de J. M. Esteban Cloquell, Tecnos, Madrid, 1996.]

En otras palabras, si no contamos con criterios transcendentales y fundacionales para escoger entre lenguajes o visiones del mundo, ¿cómo podemos argumentar, por ejemplo, contra los nazis? Y si además el vocabulario político y moral propio es un producto contingente de un tiempo y un lugar, ¿cómo se puede estar motivado para defender los valores de este vocabulario?

El libro de Rorty, Contingencia, ironía y solidaridad, *publicado en 1989, puede ser considerado como un intento de respuesta a estas preguntas. En el libro se mantiene que «las nociones de criterio y de elección [...] dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego del lenguaje a otro» por la sencilla razón de que tales criterios y elecciones no pueden ser formulados más que en los términos de un juego del lenguaje específico (26). Los cambios en vocabularios son sobre todo el resultado, según Rorty, de la capacidad de lo que él llama la «redescripción». Rorty se sirve de la teoría de Thomas Kuhn acerca de las revoluciones científicas para recordarnos que la mecánica galileana no suplantó las concepciones aristotélicas del mundo porque la primera fuera una elección superior basada en un conjunto mutuamente aceptable de criterios; por el contrario, Galileo ofreció un conjunto enteramente nuevo de criterios de investigación intelectual que desplazó a los aristotélicos. Galileo redescribió el mundo que había sido anteriormente descrito por Aristóteles al ofrecer un nuevo juego del lenguaje que consiguió que el viejo ya no resultase. Por consiguiente, la conclusión de Rorty es que «nada puede servir como crítica de un léxico último salvo otro léxico semejante; no hay respuesta a una redescripción, salvo una re-re-redescripción» (98).*

El tipo de intelectual que Rorty prefiere, por tanto, es aquel que se familiariza con tantos vocabularios y juegos del lenguaje como le es posible, aquel que se pone al corriente del mayor número posible de novelas y etnografías. Al hacerlo, este intelectual se convierte en un «ironista» de su propio vocabulario, el cual es reconocido como un producto contingente del tiempo y el lugar en el que nació. Además, en la cultura post-metafísica deseada por Rorty, «las novelas y las obras de etnografía que nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje deben realizar la tarea que se suponía que tenían que cumplir las demostraciones de la existencia de una naturaleza humana común» (112). Es decir, la labor de creación de solidaridad humana. Por consiguiente, la réplica pragmatista de Rorty a la «cuestión nazi» podría consistir en dos partes. En primer lugar, no se refuta a los nazis ni ninguna otra visión del mundo; se ofrece más bien una redescripción del mundo que logra hacer que su descripción

sea insostenible. En segundo lugar —y sobre esto Rorty se mantiene en la esperanza más que en la garantía de su realización— el intelectual propiamente ironista, con su gran surtido de conocimientos, habrá leído demasiadas novelas y etnografías como para dejarse engañar por un vocabulario que se cree en relación privilegiada con la verdad, y que ignora el dolor de los demás.

A pesar de todo, Rorty duda también de los usos políticos de la redescripción o de la autoconciencia ironista. De hecho, observa que la «redescripción a menudo humilla» (108); es decir, el acto de reformular el mundo en los términos de un nuevo juego del lenguaje puede a menudo tener consecuencias crueles, en la medida en que el que redescribe el mundo echa por tierra y vuelve irrelevantes las descripciones y los juegos del lenguaje sobre los que otros basaron sus vidas (Rorty explica que esto es lo que hace O'Brien con Winston Smith en 1984, *y Humbert a Lolita en* Lolita). *Efectivamente, Rorty advierte que, aunque el deseo de forjar un nuevo vocabulario final que redescriba el mundo —aparte de los juegos del lenguaje que uno heredó— es una actividad central de la autocreación ironista, ese deseo es generalmente irrelevante para la vida pública. Así que sugiere que el intelectual ironista efectúe una especie de división cognitiva entre lo público y lo privado: al ámbito privado se confinan «las dudas radicales y permanentes acerca del vocabulario final propio»; y el resultante intento de redescribir el mundo como un acto de auto-creación, mientras que la vida pública se dedica a la esperanza liberal, a la reducción de la crueldad y la expansión de la solidaridad humana. En definitiva, el modelo de intelectual rortiano es el ironista liberal: alguien que continúa defendiendo y apoyando, a pesar de la ausencia de garantías metafísicas, y mediante la distinción «entre la redescripción con propósitos privados y la redescripción con propósitos públicos» (109), los principios de la esperanza liberal.*

Esta provocadora sugerencia de separar los empeños políticos y filosóficos (o estéticos) es una de sus más polémicas ideas, y en nuestra entrevista Rorty discute sus réplicas a algunas de las objeciones realizadas a su propuesta. Es importante señalar al respecto que esta propuesta insiste en que las cuestiones políticas tengan precedencia con respecto a los principios filosóficos, y que, si cabe, los últimos sean adaptados para ajustarse a los primeros. En efecto, en el primer volumen de sus Escritos filosóficos, *Rorty sostiene que ha defendido desde hace tiempo «la prioridad de la democracia con respecto a la filosofía».*

Por lo tanto, después de haber contribuido a la revitalización del pragmatismo norteamericano —descrito por Rorty como una filoso-

fía particularmente apta para la política democrática—, Rorty se concentra en su trabajo más reciente, particularmente en Forjar nuestro país, *en las cuestiones políticas más apremiantes. Esperamos que esta entrevista contribuya a aclarar sus recientes intervenciones políticas y la relación de éstas con el resto de su pensamiento.*

Derek Nystrom y Kent Puckett
Septiembre de 1998

HACIA UNA NUEVA VIEJA IZQUIERDA

Derek Nystrom y Kent Puckett: *Empecemos con una pregunta obvia: ¿por qué escribió usted* Forjar nuestro país?

Richard Rorty: Aunque no lo llevase a cabo, siempre quise escribir algo sobre la izquierda en América. Durante muchos años he estado comprando libros sobre este asunto, sobre el radicalismo norteamericano en etapas diversas de la historia de la nación. Sabía que tenía intención de escribir algo sobre la historia intelectual de América, pero no tenía un plan claro. Entonces los de Harvard me pidieron que impartiera las conferencias Massey sobre cultura norteamericana. Estaba encantado: en su tiempo las impartió mi héroe, Irving Howe. Me gustaba la idea de seguir su pasos. Así que me programé un año para más lecturas, y para tratar de escribir algo.

—*En* Forjar nuestro país *defiende enérgicamente la figura del liberal de la guerra fría —es decir, el liberal anticomunista— y le quería pedir que hablase un poco más al respecto, puesto que usted sugiere que si la izquierda reformista hubiese sido más fuerte, podría haber forjado un anticomunismo que no habría sido el del horrible macarthismo. ¿Podría darnos alguna explicación acerca de qué habría pasado en tal caso?*

—No hubo un anticomunismo no macarthista. La gente como Dean Acheson veía a los comunistas del mismo modo que los veía alguien como Norman Thomas, o incluso el senador Vandenberg. Antes de McCarthy, tipos como Martin Dies y J. Parnell Thomas habían tratado de extraer algo de la demagogia de las vistas anticomunistas, pero fueron despreciados por los políticos de ambos partidos. Enconces McCarthy consiguió de algún modo que el anticomunismo cogiese la delantera y asustase a todo el mundo. Consiguió que el anticomunismo tuviese mala fama.

—Supongo que la pregunta sería: ¿cómo podría haber sido posible forjar —aunque tal vez sólo retóricamente— una visión del mundo anticomunista y socialista fuerte?

—¿Cuál sería la dificultad?

—En una cultura macarthista, ¿dónde está el espacio para maniobrar?

—Bueno, durante los años de apogeo de McCarthy, todo tipo de gente decía lo mismo que decían antes y después: que el socialismo, en cualquiera de sus formas, era una buena idea, porque el capitalismo sin restricciones, como había dicho Marx, lleva al proletariado a la miseria. Desafortunadamente, proseguía esta gente, el socialismo fue pervertido por tiranos locos, como Lenin y Stalin, que erigieron un imperio de maldad. Así que tenías que luchar frente a este imperio con una mano, mientras que con la otra forjabas un socialismo democrático. No veo una falta de espacio para maniobrar. McCarthy y su gente, por supuesto, decían que la mera idea de que el capitalismo necesitaba mejorar o ser corregido simpatizaba con el imperio del mal, y contribuía a su desarrollo. Pero, por supuesto, esto no era cierto.

—¿Por qué cree que McCarthy consiguió hacer por los calumniadores anticomunistas de derechas lo que gente como Martin Dies no logró?

—No lo sé. Tal vez tenía menos escrúpulos. ¿Por qué tuvieron de repente tanto éxito Pat Robertson y Jerry Falwell? ¿Cómo salieron del pequeño mundo de los telepredicadores para controlar parcialmente el Partido Republicano? No lo sé. De vez en cuando los fundamentalistas y los demagogos sin escrúpulos salen de sus jaulas para agitar frenéticamente a las masas.

—¿Estaba en Yale durante este tiempo?

—Estuve en Chicago hasta 1952, y luego en Yale desde 1952 hasta 1956. Recuerdo que vi las vistas Army-McCarthy cuando estaba en Yale. Chicago era seguramente la universidad norteamericana más de izquierdas, salvo tal vez CCNY y Columbia. Cuando los comunistas tomaron Checoslovaquia en 1948, yo era un miembro del senado estudiantil (o como se llamase) en Chicago. Propuse que se diera el pésame por los estudiantes de la Charles University que habían sido asesinados por los comunistas. El resultado fue 40 votos a favor, y dos en contra, porque se pensó que la resolución ayudaba y confortaba a los capitalistas. Se pensó que era anti-roja. En aquellos días, los estudiantes de Chicago creían de verdad que si

decías algo feo acerca de Stalin, eras un anti-rojo. El periódico estudiantil era comunista y, con el tiempo, resultó que el editor había estado matriculado en la universidad por un crédito y cuarto. Te lo creas o no, había sido pagado con oro de Moscú. Había sido pagado por el partido para que organizase el periódico estudiantil. Cuando McCarthy apareció y dijo que los comunistas estaban infiltrados por todas partes, podría haber encontrado muchos ejemplos similares.

Pero, por supuesto, Chicago no era un caso típico dentro de la academia norteamericana de entonces. Pasé bastante tiempo en Chicago haciendo comentarios anti-rojos, tal y como había sido educado. Por eso me convertí en una figura impopular entre mis compañeros estudiantes.

—¿Hay necesariamente una diferencia entre lo que usted llama el «oro de Moscú» y la financiación que la CIA proporcionaba durante la guerra fría a grupos anticomunistas como el Congreso para la Libertad Cultural?

—La diferencia reside en que el gobierno de Stalin fue malo y el nuestro relativamente bueno. Y además, cuando tomabas el dinero que Stalin te daba, trabajabas a sus órdenes, pero no cuando tomabas el dinero de la CIA. Se decía que tipos como Stephen Spender y Melvin Lasky (los editores de *Encounter*) sabían de dónde venía el dinero. Tal vez. Sin embargo, no creo que fueran presionados a hacer nada: simplemente hicieron lo que se les presentó de forma natural, y esto es exactamente lo que la CIA quería de ellos. Creo que lo que dijo Chirstopher Lasch, que el dinero de la CIA mostraba que Spender y Lasky eran tan sucios como el resto del mundo, fue incorrecto. Los intelectuales anticomunistas en Europa, cuyos escritos se publicaban gracias al dinero de la CIA, fueron figuras heroicas, gente como Silone y Koestler y Raymond Aron. Ser un anticomunista a finales de los años cuarenta en Francia no era cosa fácil. Aron lo pasó realmente mal. Creo que era gente muy buena, y no quiero que su memoria quede para siempre ensuciada porque Lasch los asociase con la CIA.

—En su nuevo libro, la explicación de la guerra fría expone primordialmente lo que la guerra fría no fue: la guerra fría no fue simplemente, tal y como la izquierda cultural mantiene, esa estafa monolítica e ideológica inventada por el gobierno para tenernos a raya, y para justificar infinitos gastos militares. ¿Nos podría explicar un poco más en qué consistió, a su juicio, la guerra fría? ¿Para qué sir-

vió, además de para abanderar la indignación moral frente a Stalin? Y si, tras lo ocurrido, se intenta reunir a la izquierda, ¿qué podemos aprender de la guerra fría?

—No tengo claro que se pueda aprender algo que sea particularmente positivo. Había cierto grado de unanimidad durante el gobierno de Truman. Las grandes empresas, los peces gordos republicanos, y los liberales a los que siempre me refiero —Schlesinger, Galbraith, Eleanor Roosevelt y otra gente así—, estaban todos de acuerdo en que el combate de la segunda guerra mundial —la lucha por conseguir un mundo seguro para la democracia— debía proseguir porque habíamos tropezado con un imperio antidemocrático y malo. Teníamos que empezar frenando al comunismo. Creo que tenían razón. Como cualquier guerra, la guerra fría dio pie a muchos tipos diferentes de corrupción y de engaño. Al final, obtuvimos lo que fue el objetivo primordial de la guerra fría: una oportunidad para los gobiernos democráticos de Europa del Este. Pero también tuvimos que vivir con los recuerdos del asesinato de Allende, de la guerra de Vietnam, y de otros horrores. Así que, como cualquier otra guerra, la guerra fría dejó tras de sí una estela de cosas espantosas.

Se puede decir que durante la segunda guerra mundial todo tipo de planes secretos tuvieron cabida. (¿Por qué no bombardeamos, por ejemplo, el cuartel general de I. G. Farben?) Pero la segunda guerra mundial no duró lo suficiente como para generar sus propias corrupciones internas, de modo que se la puede recordar como una cruzada bastante sencilla. Considero que la mitad de la guerra fría puede ser recordada como una cruzada bastante sencilla. La otra mitad consistió en aventuras oportunistas y desastrosas llevadas a cabo por gente como el general Westmoreland y Henry Kissinger. Pero no me parece que la guerra fría tenga un significado global. Se trató del típico desastre de toda guerra.

—*En gran parte de* Forjar nuestro país *trata usted de la nueva izquierda, y aunque suaviza sus argumentos al decir que ésta hizo muchas cosas importantes, especialmente porque la vieja izquierda no fue capaz de luchar por las cosas por las que la nueva izquierda luchó —parar la guerra de Vietnam, impulsar los derechos civiles, etc.—, sí que parece haber en su libro una especie de narrativa de declive y caída. Parece indicar que la izquierda reformista estaba haciendo bien las cosas hasta los años sesenta, pero que todo empezó a caerse en pedazos a partir de ahí. La izquierda intelectual perdió el contacto con el movimiento de los trabajadores, y dejó de preocuparse tanto del dinero y empezó a hacerlo, según usted, por el estigma.*

Quisiera preguntarle por qué cita usted aquí esta ruptura entre los intelectuales de izquierda y los trabajadores. Otros, como Kim Moody, han señalado que fue el «Red Scare» y las purgas en el seno de la CIO los que forzaron a muchos intelectuales de izquierda a abandonar el estrecho contacto de base con el movimiento de los trabajadores. En otras palabras, la ruptura entre la izquierda y los trabajadores, y entre los intelectuales y los trabajadores, ocurrió a finales de los años cuarenta y primeros de los cincuenta, y no en los sesenta.*

—Esto no tiene mucho sentido.

—Bueno, gente como Moody arguye que mucha de la gente que defendía un «sindicalismo social» más agresivo fue víctima de las purgas en la CIO, y lo que quedó fue la gente más sensible a una especie de «sindicalismo de negocios», a una especie de reducción del programa del sindicato a cuestiones de contratos, en vez de formar parte de un movimiento social-democrático mayor.

—Algo de esto puede ser verdad, pero no tengo claro cuánta gente así hubo. Es cierto que algunos —los que quedaron de los años treinta y pensaban que el frente unido era una buena idea— eran reacios a abandonar la alianza que habían hecho durante la guerra con los comunistas. Reuther y Lewis se deshicieron con éxito de los comunistas. Puede incluso que se deshiciesen de algunos activistas sociales no comunistas, pero me sorprendería que fueran muchos.

—Sin embargo, el argumento, según esta versión de la historia, es que fue ahí donde se echó marcha atrás en los tremendos avances conseguidos por la izquierda durante los años treinta y cuarenta.

—No lo creo. Si creías que los Estados Unidos debían tener algo así como el Partido Laborista británico, en contraposición a los compromisos simplemente pragmáticos y para fines específicos que los trabajadores del acero y el carbón estaban realizando, entonces claro que tus expectativas tuvieron que ser defraudadas. Pero dudo que la situación hubiera sido muy diferente si hubiésemos tenido el análogo del Partido Laborista británico en contraposición a la influencia que líderes sindicales como Hillman y Reuther tenían dentro del Partido Demócrata. La afirmación de Moody de que, una vez, hubo un gran espíritu revolucionario entre la clase obrera norteamericana que fue traicionado por sus líderes a finales de los años cuarenta me parece equivocada. Hubo un intento de conseguir mejores salarios y condiciones de trabajo, y se obtuvieron algunas de estas cosas.

* Congreso de organizaciones industriales. [*N. de la T.*]

—Dado su lugar más o menos intermedio entre dos generaciones —como describe en Forjar nuestro país, *usted se crió en una familia de la vieja izquierda—, ¿cómo caracterizaría usted su política: vieja izquierda, nueva, o entre medias?*

—A mí me parece que es el viejo izquierdismo sencillo de siempre. Fíjese en Michael Walzer, quien tiene más o menos mi edad y estudiaba con Howe en Brandeis. Creo que su forma de entender la política contemporánea y la mía son prácticamente idénticas. Él y yo nos considerábamos de izquierdas antes y después de los años sesenta, pensábamos que los comunistas eran un maldito incordio del que había que deshacerse, y también creíamos que los estudiantes radicales de los sesenta eran otro incordio del que deshacerse para que la derecha no los usara contra la izquierda. Mi punto de vista a mí no me parece muy particular: es la izquierda sencilla de siempre.

—Supongo que estoy preguntando por detalles biográficos porque me llamó la atención, especialmente en aquel apartado de Forjar nuestro país, *así como en «Trotsky y las orquídeas salvajes», que sus escritos políticos más recientes también tengan, según parece, una motivación más biográfica.*

—No es más que un síntoma de la edad...

—Y su descripción del círculo de la izquierda reformista en el que se crió parece indicar algo así como: «¿Por qué no volvemos a esto?». Una respuesta podría ser que tal vez ya no sea tan fácil; no podemos contar más con una vieja política al estilo New Deal, *pues la tierra firme sobre la que éste se asentaba se ha sacudido, por decirlo así.*

—Supongo que no veo en qué consiste ese cambio. ¿Qué tiene de malo la política del *New Deal*?

—Podríamos pensar, por ejemplo, en los tremendos cambios demográficos: quiénes componen ahora la clase trabajadora. En efecto, en algunos aspectos, el New Deal *fue capaz de movilizar a diversos elementos de la clase trabajadora, pero las que se organizaban eran casi todas «etnias» europeas, mientras que ahora es mucho más difícil hacer algo así cuando la clase trabajadora es más multicultural.*

—No lo creo. ¿Por qué hemos de pensar que la diferencia entre polacos, italianos e irlandeses sea menor que la que hay entre vietnamitas y mexicanos? ¿Por qué se espera de nosotros que seamos ahora más multiculturales que en 1910? A los polacos no les gustaban demasiado los irlandeses, aunque ambos eran católicos. Si les

dices a los chinos y a los vietnamitas que ambos son budistas, no disminuye la diversidad y el antagonismo.

—Por otro lado, algunas explicaciones del fracaso del AFL-CIO, como el libro de Mike Davis,* Prisoners of the American Dream *[Prisioneros del sueño americano], mantienen que no es que el multiculturalismo sea un fenómeno nuevo, sino que el AFL-CIO no supo tratar con el multiculturalismo de base del que ya se disponía, el que las divisiones entre los trabajadores negros y blancos...*

—Eso no es multiculturalismo; es sencillamente prejuicio racial. ¿Por qué usar el término «cultura» para algo como el antisemitismo o la segregación racial? La vieja izquierda trató de llevar a las organizaciones de trabajadores del lado de los derechos civiles, para apoyar las leyes contra el impuesto municipal no progresivo, contra el linchamiento, contra la segregación. Tuvo éxito con algunos sindicatos, y con otros fracasó. Se da la misma situación hoy en día.

LA NUEVA IZQUIERDA COMO UNA IZQUIERDA CULTURAL

—Me interesa su opinión sobre la genealogía de la izquierda cultural. Una de las cosas que extraje de aquella película sobre los intelectuales de Nueva York, Arguing the World, *es que los miembros de la vieja izquierda consideraron una victoria importante el que la* Partisan Review *estuviera mezclando la crítica cultural con la política. Para gente como Lionel Trilling y Clement Greenberg era importante que la política y la cultura se reuniesen.*

—No creo que se tratara de una victoria tan importante. Lo que sí creo que fue importante es que se dejó de considerar que la alta cultura era enemiga de la política de izquierdas. Personas como Nicholas Murray Butler, el rector de Columbia en los años veinte, y Lowell, el rector de Harvard, quisieron usar la alta cultura para mantener el conservadurismo social. No creían que los judíos y los radicales pudieran tener alta cultura. Lo que Trilling, Howe y otros hicieron fue lograr que lo que ahora llamamos modernismo literario fuera considerado alta cultura, y que perteneciera a la izquierda. A decir verdad, muchos grandes escritores modernistas fueron fascistas, tal y como dijo C. P. Snow. Pero eso no importaba, con tal de que el estudio de la alta cultura del momento se asociase con la izquierda, y no con la derecha. La reunión de la cultura con la política consistió en

* Federación norteamericana del trabajo. [*N. de la T.*]

otra cosa. La *Partisan Review* tenía dos tipos de artículos: cuestiones sobre la relación entre Pound y Elliot, y cuestiones como «¿Debemos aliarnos con los comunistas?», o «¿Deberíamos romper con los trotskistas?». Los dos asuntos no tenían mucho en común.

—Me pregunto si en este caso se podría pensar que la Partisan Review *participaba —con espacios tanto para la política como para la cultura— en una especie de «política de la diferencia». Es decir, ¿estaban tratando estos intelectuales de Nueva York de consolidar una identidad cultural para sí mismos de una manera similar al izquierdismo académico o cultural?*

—No creo que haya tal analogía. La política de la diferencia suele enfatizar la cultura de los oprimidos: «Quizás no te des cuenta, pero los esclavos tienen una cultura extraordinaria después de pasar dieciséis horas trabajando; y los chicanos también». Nada de esto tiene que ver con la vieja *Partisan Review*, que se reía de una manera característica de la idea de una cultura proletaria. Después de su ruptura con el Partido Comunista, no les interesaba ni el socialismo real, ni el arte proletario, ni la cultura de los oprimidos, ni nada por el estilo. La identidad de grupo que les interesaba era la de los intelectuales de Nueva York. Por primera vez en la historia americana, había intelectuales judíos en América, tal y como los había habido en Alemania. Para ellos, ésta era la única identidad lo suficientemente importante.

—Sin embargo, estaban profundamente preocupados con la cuestión de la conexión entre cultura y política, una cuestión que ocupa mucho a los intelectuales...

—Los intelectuales sólo se preocupan de esa cuestión si han leído el suficiente marxismo como para preocuparse de la existencia de cosas tales como los «ideales burgueses», la «ideología burguesa», la «cultura burguesa», los «intelectuales burgueses», y demás. Creo que cuanto más se apaga Marx, menos importan estas cuestiones.

—Una de las cosas que me parecieron más interesantes de Arguing the World *fue el relato de cómo se sintieron Nathan Glazer y Daniel Bell cuando los estudiantes tomaron Columbia en el año 68; en muchos aspectos, ellos estaban del lado de los estudiantes, y sin embargo estaban enfurecidos porque la institución universitaria estaba siendo atacada. Supongo que la situación era otra en Princeton, pero me pregunto cómo afectó su posición institucional al modo en el que usted experimentó aquella época.*

—Le puedo contar una historia. La noche posterior a la ocupación estudiantil de Columbia hubo una reunión de los profesores supuestamente de izquierdas en la casa de un profesor de historia millonario. Queríamos discutir la pregunta de por qué nuestros estudiantes eran tan autocomplacientes y no habían ocupado los edificios de Princeton. Yo pensé que ésta era la pregunta más estúpida que jamás me había sido planteada. Ese tipo, obviamente, cometió un enorme error al convocarme. Conseguí mantener la boca cerrada porque yo era la única persona que pensaba que los estudiantes *no debían* ocupar los edificios de la Universidad. Al poco, algunos estudiantes acabaron ocupando el edificio administrativo. Les sirvieron café y donuts, y al cabo de un rato se marcharon.

Los profesores de Princeton, como los de todas partes, organizaron grupos con nombres tales como «El profesorado contra la guerra en Vietnam». Yo era el tesorero, o secretario, o algo así, del grupo de Princeton. Íbamos a Nueva York para manifestarnos en Central Park y demás. Pero la mayor parte de nosotros no estábamos interesados por la toma de la universidad por parte de los estudiantes. De vez en cuando los estudiantes tomaban algo o lo cerraban con barricadas —algún centro de investigación reservada financiado por el Departamento de Defensa—, así que allí íbamos para echarles un cable. Pero se trataba tan sólo de gestos rituales. Creo que la ausencia de gente de la calle fue la razón por la que Princeton no fue como Berkeley o Columbia. Si no eras universitario o rico, simplemente no podías permitirte vivir en Princeton. Mientras que Columbia y Berkeley eran lugares cercanos donde la gente sin dinero podía vivir.

—¿Está usted sugiriendo que esto fue lo que avivó las cuestiones políticas, el que en esos lugares la cuestión política era más apremiante?

—Todo estudiante que, por cualquier razón, abandonaba los estudios en los años sesenta, tenía un motivo para quedarse cerca de la universidad y participar en la vida universitaria y las manifestaciones estudiantiles. Era una cultura, si lo quieres pensar así; tal vez la cultura disponible más interesante. Si abandonabas la universidad, no dejabas la Telegraph Avenue, ni el Upper West Side, ni otros sitios por el estilo. Nadie sabía quién era estudiante y quién no, y las llamadas protestas estudiantiles se componían de una mezcla de estudiantes y antiguos estudiantes.

—Pero lo característico de las manifestaciones en Columbia no fue que la gente de fuera viniese a la Universidad para amenazar su autoridad, sino el que la Universidad ejerciera su actividad activamente, y tal vez de manera equivocada, cuando se trasladaron al este, al Morningside Park, y empezaron a construir en Harlem sin tener en cuenta a los vecinos. ¿No sería esto un caso, no tanto de gente de fuera que viene a la universidad, sino de extralimitación de la universidad?

—No. La universidad estaba haciendo lo que había hecho siempre. Los radicales trataban de encontrar cualquier cosa para que la universidad fuese la mala de la película. Los pretextos eran insignificantes.

—Parece ser que había dos modos, no necesariamente contradictorios, de contemplar estos acontecimientos. Por un lado, Bell y Glazer decían a los estudiantes que no atacasen la universidad porque era una de las mejores instituciones democráticas. Críticos como Barbara Ehrenreich han escrito, sin embargo, que parte de la ansiedad de Bell y Glazer era una especie de ansiedad de clase: la universidad era la fuente de su autoridad de clase media, y los estudiantes, al atacar a la universidad, y declarar que la universidad era cómplice de la máquina de guerra, estaban atacando la base de la autoridad cultural de Bell y Glazer.

—Claro. No creo que los estudiantes debieran haber atacado la autoridad cultural de los profesores. Merecían esa autoridad y la habían conseguido duramente. Ellos eran los mejores aliados de los estudiantes.

—Muchos de los nuevos izquierdistas afirmaron que los izquierdistas culturales no tenían nada que ver con la nueva izquierda. Estoy pensando en el ataque de Katha Pollitt a Andrew Ross y a la gente de Social Text, *después del* affair *Sokal, y en su malestar porque gente así pase ahora por izquierdista.*

—Estoy de acuerdo con ella.

—Sin embargo, en Forjar nuestro país *parece usted argüir que la izquierda cultural y la nueva son lo mismo.*

—No es lo que quise decir. El argumento que quise exponer fue que la concurrencia de la guerra de Vietnam, el Watergate y la pérdida de confianza de la gente en la presidencia y el gobierno hicieron que los estudiantes radicales se desplazaran a una política no mayoritaria. En otras palabras, la idea marxista de que el sistema no puede reformarse concurrió con el extendido sentimiento poste-

rior al Watergate de que el gobierno norteamericano estaba corrompido hasta la médula. Lo que hizo muy difícil que los de izquierdas se considerasen patriotas, e intentasen forjar su país. Pero a menos que la izquierda enarbole la bandera americana, no tendrá ninguna oportunidad de ejercer una política mayoritaria. Antes de los años sesenta, enarbolar la bandera y ser de izquierdas era tan natural como respirar. Pero a partir de los sesenta dejó de serlo.

—Muchos lectores estarán en desacuerdo con su exhortación al patriotismo.

—Uno de ellos lo está ya. Acabo de recibir una prueba de imprenta de una reseña escrita por Joel Rogers y Josh Cohen para *Lingua Franca* que dice algo así como: «¿Quién necesita el patriotismo si se tienen principios morales?». Mi respuesta es que los principios morales son formidables para un curso de introducción a la ética, pero no como estímulos para la acción política.

—Otro de los argumentos más polémicos de su libro es la sugerencia de que la izquierda abandone el marxismo y su vocabulario. La primera pregunta que me surge es: ¿Y qué pasa con el «socialismo»? ¿Se trata de un término del que también quiere alejarse?

—Irving Howe se preguntó, hace años, si el abandono de ese término da igual o no para las medidas políticas de las que somos partidarios. Y respondió que no nos preocupásemos demasiado con la cuestión de si nos llamamos socialistas. Estoy de acuerdo con Howe en que el socialismo fue el nombre elegido por los movimientos más importantes de izquierdas de los últimos ciento cincuenta años. Pero ahora el término se ha vuelto radicalmente ambiguo, tal y como demuestra el modo en que el Partido Laborista británico se dividió con respecto a la cláusula de la nacionalización. La vieja guardia dijo: no podemos llamarnos un partido socialista y cantar «The Red Flag» a menos que estemos a favor de la nacionalización. Blair y Kinnock creyeron que sí podían. Howe en realidad también dijo que se puede. Y si no quieres llamarlo socialismo, no lo llames así. No te enfrasques en la cuestión de si es socialismo o no.

—Una de las cuestiones que me preocupan es que no sé cómo podemos abandonar el marxismo sin abandonar muchos escritos que nos gustaría conservar, especialmente ciertos tipos de marxismos disidentes que han sido realmente útiles para intentar pensar cómo se puede construir un movimiento socialista o socialdemócrata.

—¿Como cuáles?

—Como Gramsci. Habría una represión algo extraña si simplemente dijésemos: hablemos de Gramsci sin mencionar para nada el hecho de que fue un marxista.

—Los protestantes liberales pueden todavía citar a fanáticos como Lutero con la conciencia tranquila. A mi entender, los socialdemócratas pueden citar a Gramsci, e incluso a Marx, con la conciencia tranquila. Pero sigo creyendo que esa izquierda que dice que nunca debemos abandonar a Marx se preocupa más de su propia autenticidad que de lo que se podría hacer. La lealtad a Marx se ha convertido en un fetiche.

—En algunos lugares ha criticado el pensamiento marxista porque se ha convertido en algo demasiado parecido a una ciencia, como la obra de Althusser, que pretende ofrecer algo totalizante, puro...

—No tengo la más mínima idea de lo que Althusser quiso decir con «ciencia». Su libro me pareció una chorrada de principio a fin. No tengo ni idea de lo que la gente vio en Althusser. A mucha gente le pareció importante. Pero a mí me desconcierta por completo.

—Pero usted, como buen pragmatista, preferiría dejar de hablar incluso de la gente que no es althusseriana, la que dice que el marxismo nos ofrece una ciencia de la sociedad y de la historia.

—Habría estado bien si pudiésemos haber tenido una ciencia de la sociedad y la historia. Pero durante los últimos siglos se han estado construyendo filosofías de la historia y teorías sociales que han resultado ser completamente irrelevantes para lo que luego llegó a ocurrir. ¿Por qué seguir haciéndolo?

—¿Merece la pena, sin embargo, contar con algunos marxistas analíticos, o con gente interesada por mantener el marxismo, pero con un espíritu más pragmático? Es decir, tener una idea marxista para convertirla en algo con lo que se pueda hacer política social. Pienso aquí en esa serie de libros de la editorial Verso, «Real Utopias», que incluye trabajos de Erik Olin Wright, Joel Rogers y Josh Cohen. Son interesantes en ambos casos: parecen situarse en una tradición marxista, pero ofrecen soluciones locales a problemas concretos.

—¿Cree que no estarían tan bien si no se situasen en una tradición marxista?

—Si estuvieran totalmente aislados, no, pero puesto que hablan en una comunidad de gente con preocupaciones políticas que se iden-

tifican a sí mismos como marxistas, y que comprenden un vocabulario marxista...

—¿Quién es esa gente? ¿Se compra los libros publicados en Verso?

—*Sí.*

—Tal vez, pero incluso si todavía hay diez mil personas que continúan diciendo, como Derrida, «tenemos que leer y releer a Marx», son una mota de polvo en el aire. Un simpático ejercicio nostálgico.

—*Sin embargo, estos textos en particular se sitúan en un contexto político y se dirigen, aparentemente, a marxistas en humanidades y a gente de ciencias políticas. Tiene algo de sentido el que, en el mercado del intercambio interdisciplinar, se tengan algunas porciones de consejos políticos de influencia marxista que se puedan citar y que puedan efectivamente influir en la gente que se dedica a la política.*

—Me parece que se emocionan demasiado con sus lectores de lengua y literatura inglesa y de ciencias políticas. Ahora bien, si tuvieran lectores tanto en los sindicatos, como en el congreso...

—*La pregunta fundamental, sin embargo, es la siguiente: ¿qué le dice a quienes sostienen que lo que Rorty nos está pidiendo que hagamos es que reprimamos una tradición marxista?*

—¿Y si no se trata de reprimir, sino de tomársela a la ligera? Puedes argüir que si no hubiese sido por Marx, Engels y sus amigos, no habríamos conseguido el estado de bienestar. Bismarck no se habría asustado tanto, ni tampoco Lloyd George, ni otros. También puedes argüir que si no hubiese sido por Lutero y Calvino, estaríamos todavía comprando dispensas eclesiásticas. Ambas tesis son probablemente verdaderas, pero ¿quieres realmente preocuparte por si estás manteniendo una tradición luterana o calvinista?

—*¿Así que se trata de una escalera por la que hemos subido, y de la que podemos después deshacernos?*

—Es una escalera cubierta de suciedad debido a las manchas dejadas por los gobiernos que se han llamado a sí mismos marxistas. Tienes dos razones para olvidarte del tema. Primera, se ha convertido en una distracción. Segunda, ha adquirido mala fama.

—*Por otro lado, sin embargo, usted mantiene en el primer apartado de* Forjar nuestro país *que una nación necesita dignidad del*

mismo modo que una persona la necesita para comprenderse a sí misma. Y pensé en E. P. Thompson, quien abandonó el Partido Comunista en 1956, cuando abandonarlo tenía sentido, pero siguió siendo marxista: lo que significó para él el mantenimiento de su dignidad política. Me pregunto qué le diría usted a gente para la que el marxismo es ese lenguaje: el lenguaje de la dignidad y de lo políticamente humano. ¿Merece la pena mantenerlo para ser capaz de narrar tu pasado, para de este modo pensar efectivamente sobre el futuro?

—Para la generación de Thompson tal vez sea importante el aferrarse a Marx. Espero que la generación siguiente no tenga que hacerlo. No veo por qué debemos transmitir esto a nuestros hijos.

LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

—*En el primer capítulo de* Forjar nuestro país, *ha descrito su deseo de animar a la gente de izquierdas para que contemplen nuestro país del mismo modo que Whitman y Dewey: como una comunidad en la que el estado y las instituciones sociales sólo existan con el fin de hacer posible nuevos tipos de individuos. Esto a mí me parece una comunidad dedicada al estímulo de la diferencia y su proliferación. Sin embargo, en otras partes del libro regaña a la izquierda cultural por depender de una política de la diferencia.*

—Se debe a que estoy pensando en diferencia individual, y no grupal. No me importa si alguien se considera vietnamita-americano, italo-americano, o baptista. Simplemente me gustaría que fueran libres para inventarse sus propias vidas en el mejor modo nietzscheano.

—*En un artículo reciente en* Public Culture, *«Sad Stories in the International Public Sphere: Richard Rorty on Culture and Human Rights» [Historias tristes en la esfera pública internacional: Richard Rorty sobre cultura y derechos humanos], Bruce Robbins ofrece una interesante descripción de cultura y diferencia que puede ser útil al respecto: «La cultura significa, por un lado, pertenencia e identidad y, por otro lado, una relación relajada, relativizada y auto-cuestionada con la pertenencia y la identidad».*

—En la situación ideal, así es...

—*¿Así que piensa que ésta es la única situación ideal?*

Bueno, es una balanza que se mantiene con dificultad.

—A pesar de todo, en las versiones más sofisticadas de la política de la diferencia, la idea parece consistir precisamente en que tratemos de forjar nuestras identidades propias, pero porque formamos parte de comunidades diferentes.

—A veces, simplemente dejamos atrás la comunidad. Ir a la universidad, hacerse mayor, o salir de casa, debería permitir que la gente fuera libre para decir: solía ser un vietnamita-americano, o un baptista, pero ahora todo eso ha acabado. La gente no *tiene* que decir esto, pero tampoco se debe esperar de ellos que mantengan una lealtad determinada con tales grupos.

—Pero no se trata simplemente de lealtad; se trata de algo que es parte de la impronta ciega...

—No, no es así. La impronta ciega es el inconsciente. La identidad grupal es lo que tus padres te cuentan; por ejemplo, lo que los vietnamitas hemos sufrido en los barcos, o lo que los irlandeses hemos sufrido antes de que se desmantelaran los carteles de «No Irish Need Apply». Puedes recordar ese sufrimiento, o puedes intentar por todos los medios ignorarlo, depende de ti. Sea como sea, una política de izquierdas no debe opinar sobre la opción que uno toma en tal situación.

—Pero ¿no consiste la política de la diferencia en abrir un espacio para una opción de ese tipo? Abrir un espacio para que la gente se asocie a diversos géneros de identidades grupales, e incluso si se van a seguir llamando a sí mismo americanos, para que la identidad americana no se aglomere simplemente en una identidad banal.

—A mí me parece que la política de la diferencia se origina a partir de la idea de que hay una cosa llamada la cultura masculina heterosexual, blanca y anglosajona que *a*) era una cultura bastante asquerosa, y *b*) insistía en que todos fueran miembros suyos. Creo que esta descripción no vale. En absoluto era una cultura mala. En su seno cabía todo tipo de identidades religiosas y étnicas, asociaciones, desfiles, y cosas por el estilo. La interpretación según la cual había una presión inmensa de homogeneización me parece un verdadero mito de la izquierda.

—Así que, por ejemplo, las descripciones de mujeres que dicen en la América corporativa: tengo que cambiar el modo en que actúo como mujer, conformarme a la ética corporativa masculina...

—Oh, por supuesto, eso es totalmente verdad. Cuando los irlandeses fueron a la universidad en la generación de mi padre, te-

nían que llevar las mismas ropas que los WASP*. No creo que se trate de algo verdaderamente opresor y homogeneizante.

Supongamos que mantienes una retórica que pretenda dejar a las personas el mayor espacio posible para su individualidad, pero ignorando la cuestión de grupo. A mi juicio, esto haría por las mujeres en corporaciones o por el acceso a la universidad de irlandeses o vietnamitas tanto como cualquier retórica que presta atención a los grupos.

Quisiera distinguir claramente entre las diferencias culturales y el estigma. Las mujeres han estado siempre oprimidas por los hombres, y los homosexuales por los heterosexuales, pero no porque tengan una cultura distintiva femenina u homosexual. La opresión de los grupos consiste en identificar un grupo que posee un estigma que no se puede erradicar, para luego humillar y esclavizar a los miembros de ese grupo. El problema de los grupos estigmatizados no reside en conseguir que su «cultura» sea aceptada, sino en lograr que los estigmatizadores dejen de pensar que la falta de pene, la piel negra, o lo que sea, es una cosa vergonzosa.

Así que me parece un error poner en el mismo saco el estigma y las cuestiones de etnia: borrar la diferencia entre ellos con el término «diversidad cultural». América ha hecho una buena labor de mezcla de etnias en una ciudadanía compartida: ser irlandés ya no es un estigma, y ser hispano lo está dejando de ser. Pero ha hecho una labor pésima en lo que se refiere al levantamiento de la prohibición de matrimonio entre blancos y negros, y el matrimonio me parece el único modo en que se mejoran las relaciones entre ambos. En lo que respecta al tratamiento de las mujeres, gays y lesbianas, América no se ha comportado ni mejor ni peor que cualquier otro país. Pero estos grupos no necesitan un reconocimiento de sus «culturas»; simplemente necesitan que no se abuse de ellos.

—Me gustaría volver a la idea de que la identidad grupal es una cosa a la que podemos adherirnos, o de la que nos podemos distanciar. En el artículo de Robbins que antes mencioné, se describe esta situación de forma ligeramente diferente: nuestra relación con la «cultura» propia será a la vez identificación y cuestionamiento de esta identificación. Por ejemplo, una persona se identifica como negra y, sin embargo, está en desacuerdo con ciertas ideas de lo que es ser negro. Hay muchas situaciones en que esta persona dice, sin mayor problema, soy negra, pero también otras muchas en las que esta afirmación se va a tornar problemática. Y esto no es una cosa que

* Protestante blanco anglosajón. [*N. de la T.*]

sólo hagan los intelectuales, sino todo el mundo. Así que cuando hablamos de la política de la diferencia, tenemos que reconocer esta complejidad.

—Sí, *si* estamos hablando de la política de la diferencia. Pero, ¿por qué *estamos* hablando de la política de la diferencia? No entiendo qué había de malo con la política de la individualidad, unida a los intentos habituales de revocar esta o aquella ley, de superar este o aquel prejuicio, y demás.

—La pregunta es: si se abre el espacio retórico que usted defiende, donde la individualidad es central, ¿cómo se puede narrar, fuera de la política de la diferencia, la historia de afiliación, separación, relación e individualidad? ¿Cómo se obtiene la dignidad para llamarse individuo, tal y como usted sugiere, sin aceptar en primer lugar esta identidad de grupo?

—Mediante el relato de historias acerca de cómo la gente se separó de su identificación con este o aquel grupo: historias *à la* Emerson.

—Pero esa narración será en cada caso muy concreta, de manera que ella misma necesite una política de la diferencia, aunque la individualidad sea su final feliz.

—¿Por qué no una narración de una política del desprecio de la diferencia de grupo, una glorificación de la diferencia individual?

—Ese espacio está disponible; la política de la diferencia dice que no tenemos que estar fijados a nada, que puedes ser un individuo y que esta identidad de grupo puede ser una cosa que dejas atrás; pero la forma de esa historia, no obstante, siempre evocará la diferencia anterior.

—¿Por qué se da a la diferencia tanta importancia ahora? Siempre hemos sabido que éramos irlandeses, italianos, vietnamitas, gays y cosas así.

—Supongo que se trata de un reconocimiento de las desgracias que la gente tiene que sufrir para lograr su identidad. En el proceso que te hace llegar al lugar que quieres, tienes que tener esta dignidad, tienes que ser capaz de narrar tu historia, lo que conllevará la narración de la historia del grupo de donde provienes, las cosas concretas que tuviste que superar para convertirte en el individuo que ahora eres; y esa historia va a estar modulada, marcada —manchada en algunos casos— por el grupo del que provienes...

—No entiendo qué quiere decir con «marcada, modulada y manchada». No puedes escribir tu autobiografía sin mencionar el estigma que has heredado, pero el estigma fue idea de otra persona, no tuya.

—¿Pero qué pasa con el hecho, muy simple, de que en la cultura en la que vivimos, la identidad de grupo está marcada, y tus oportunidades vitales están limitadas o crecen como resultado de esa identidad, y el hecho de que tiene que haber algún tipo de gesto de recuperación para decir: voy a adherirme a esta identidad de la que me han dicho que he de avergonzarme? Ésta es una herramienta muy poderosa para conseguir algún tipo de igualdad política y social.

—Es una herramienta como otra cualquiera. Te puedes olvidar de ella; puedes adoptarla; puedes hacer otras cosas entremedias. Supongo que lo que me molesta de la política de la diferencia es la idea de que estás obligado a adoptarla, en vez de simplemente olvidarla.

Yo propondría que hablásemos de prejuicios en lugar de grupos. Antes de que supiéramos que había una cultura afro-americana, o gay, o femenina, hablábamos de negros, gays y mujeres que lo pasaban mal innecesariamente porque la gente tenía prejuicios contra ellos. Supongo que no me queda claro por qué se dice algo más con el descubrimiento de que todos tenemos culturas, o con el fomento de las culturas.

—¿No se podría decir que las identidades individuales provienen de la auto-fabricación de varias identidades grupales, y que se pueden apilar las cosas de las tradiciones que a uno le gustan, y dejar atrás las que no, y permanentemente mantener una «conciencia doble» o relación irónica con...?

—¿Por qué identidades *grupales*? Fíjese en la heroína de *Main Street* de Sinclair Lewis; se hace mayor en Sauk Center y se abre camino y se forja una identidad a partir de los libros de la biblioteca. No a partir de un manojo de otras culturas, sino a partir de Keats, Baudelaire y otros así. Estoy de acuerdo con el argumento del libro de David Bromwich, *Politics by Other Means* [La política con otros medios]. Bromwich dice que en los viejos tiempos nuestra identidad se ajustaba a los modelos de héroes y heroínas de Sinclair Lewis, o al del joven de provincias de Stendhal. Usábamos modelos individuales para crearnos una identidad. Pero ahora, por algún motivo, se espera que nos preocupemos por esta otra cosa: ¿de qué cultura provenimos? ¿Cuál es nuestra relación con ella?

—¿Y qué piensa del modelo Stephen Daedalus al final de Retrato del artista adolescente *o del narrador de Ralph Ellison en* El hombre invisible? *Son gente que se siente enormemente impelida a abrazar aquello de donde vienen, y también a transcenderlo y recrearlo de un modo nuevo.*

—Sí, Joyce ofrece un modelo, pero hay otros. Considere a George Bernard Shaw, un contemporáneo de Stephen Daedalus. Shaw escribió una obra de teatro sobre Irlanda, pero el resto fue su propia autocreación como George Bernard Shaw. Fue bastante consciente de lo que los ingleses habían hecho a los irlandeses, tal y como lo fue Joyce o cualquier otro en Irlanda. En el mundo hay ciertamente tanto Daedaluses como Shaws, pero no veo por qué uno es preferible al otro. Hay gente que se parece a Daedalus, y otra a Shaw. Por supuesto, es tremendamente difícil para un negro americano liberarse de la opresión de los negros en América y convertirse en un intelectual libre parisino, aunque Wright, Baldwin y otros lo intentaron. A veces funcionó, otras no, pero siempre fue duro. Para un irlandés resultó siempre mucho más fácil porque su opresión no fue tan intensa, ni su humillación tan enorme. Así que, dependiendo de lo fastidiado que seguramente estés en tanto que miembro del grupo, te será más o menos difícil modelarte sin referencia a ningún grupo. Pero la gente a la que el grupo no les importa un pito es tan responsable intelectual y moralmente como la gente para la que el grupo sí importa.

—Esta discusión de la política de la diferencia me hace recordar que, antes de que usted empezase a hablar sobre la izquierda americana en general, se había concentrado específicamente en el feminismo —ha escrito algunos artículos sobre feminismo— y éste parece ser un tema al que se siente particularmente ligado.

—Uno siempre se sorprende cuando se descubre culpable de dar las cosas por sentado. Crecí en el «falologocentrismo», la homofobia y todo lo demás, y necesité décadas de propaganda para darme cuenta de que me habían educado erróneamente. Si hubiese crecido en la Europa de entreguerras, probablemente habría necesitado décadas de propaganda para darme cuenta de que no me debían haber educado en el antisemitismo. Cuando el sentido de la vista se te abre, tiendes a escribir acerca de lo hermoso que es tener los ojos abiertos. Ésta es la razón por la que escribí sobre feminismo. Pero no porque piense que tengo que decir algo especial sobre feminismo.

—Sin embargo, las feministas han mostrado un particular interés por su trabajo.

—No tanto. También he recibido réplicas furiosas, pero no creo que ninguna feminista haya cogido mis ideas para enarbolarlas como bandera.

—Salvo Catherine MacKinnon.

—No. Simplemente robé sus ideas y las escribí de un modo ligeramente diferente. Ella no me ha usado; yo la usé a ella.

—Pensé que ella había recurrido en algún punto a su anti-fundacionalismo.

—Me leyó antes de que yo empezase a escribir sobre feminismo, pero no creo que significase mucho para su teoría.

—¿Hay una historia detrás de su decisión de ponerse a escribir sobre feminismo, o se trató de un proceso gradual?

—La influencia de mi mujer, si cabe; sospecho que ella fue el estímulo principal. Ella empezó a leer más y más libros feministas. Había montones en casa, así que yo empecé a leerlos. Si hubiese estado soltero, sabe Dios si los habría leído alguna vez.

LA IZQUIERDA CULTURAL Y LA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

—Me pregunto si su acusación a la izquierda cultural de excesiva teorización consiste en una objeción filosófica y no tanto política. La crítica principal que hace a la izquierda cultural parece ser que se preocupa más por «nombrar el sistema» que por idear reformas concretas. ¿Podríamos entender este nombrar el sistema como algo similar a lo que la derecha hizo a partir de los años sesenta? Es cierto que la derecha mantenía un montón de opiniones políticas, pero también se empleó a fondo en estrategias culturales, en cambiar los términos del debate, en cambiar el terreno sobre el que discutimos de política. Y tal vez sea esto lo que la izquierda cultural está tratando de hacer por —o con— la izquierda reformista: nombrar el sistema puede ser un modo de nombrar los vocabularios denigrantes con los que conversamos públicamente, y un modo de sugerir nuevos vocabularios o nuevas conversaciones que serían más sensibles al estilo de política que queremos.

—Es una idea simpática, pero no he podido observar ningún vocabulario nuevo. Siento que se ha dado una colaboración tácita

entre la derecha y la izquierda para cambiar el tema del dinero por el de la cultura. Si yo fuera un oligarca republicano, querría una izquierda que se pasara todo el tiempo pensando en cuestiones de identidad grupal, en vez de en salarios y horas. Estoy de acuerdo en que la oligarquía ha logrado que el término «liberal» tenga mala fama y, por tanto, que el Partido Demócrata se desplace hacia el centro. Fue un triunfo retórico. La izquierda no logró nada así. Lo que sí hizo fue sacar provecho del éxito del movimiento de derechos civiles, y durante los últimos veinticinco años ayudar cada vez más a diferentes grupos oprimidos. Creo que ese trabajo de ayuda se logró sin la idea de «cultura». Se hizo con el uso del estilo de retórica de Martin Luther, pero modificado para las mujeres, los gays, y muchas cosas más. A King no le interesaba la cultura afro-americana. Quería que los negros tuvieran las mismas oportunidades vitales que los blancos.

—Supongo que discrepamos en cuanto al significado de la palabra «cultura». Supongo que cuando digo estrategia cultural, quiero decir —a falta de una palabra mejor— una estrategia ideológica que presenta una visión del mundo a partir de la cual se pueden tomar ciertas decisiones. Durante los últimos treinta años a los republicanos se les ha dado muy bien decir que pensemos en el estado de bienestar no como algo que sirve para reducir la pobreza, sino como una extensión del Gran Hermano.

—No quiero cuestionar la necesidad de clarificar las palabras de la tribu, de cambiar el vocabulario empleado por las masas para describir este o aquel fenómeno. Como usted dice, los republicanos han tenido un éxito enorme cambiando vocabularios. Pero no creo que esto signifique que debamos usar una teoría. ¿Tienen una teoría los republicanos?

—Supongo que si está de acuerdo en que la derecha ha empleado una estrategia exitosa, entonces hemos de reconocer que, para decirlo de un modo vulgar, los cambios en la superestructura efectuados por la derecha han cambiado de verdad la economía y han modificado el funcionamiento del dinero. ¿No podríamos argüir, por consiguiente, que una izquierda cultural tendría la oportunidad de funcionar de una manera semejante?

—¿Y si decimos más bien que una izquierda retórica tiene esa oportunidad? Pero la cuestión es la siguiente: ¿qué retórica se usa? Creo que no ocurrirá nada a menos que se consiga que las masas dejen de pensar que los burócratas son los enemigos, y empiecen a

pensar en su lugar que los jefes son los enemigos. Sospecho que esto sólo ocurrirá si hay una recesión enorme. Pero no veo que la izquierda cultural esté haciendo lo más mínimo para lograr esta transformación en la forma de pensar de las masas.

—Consideremos la cuestión desde otro ángulo: ¿y si la izquierda cultural se valiera de esta sospecha de la burocracia, como si tal sospecha fuera un sentimiento no enteramente descaminado, para luego encaminarla hacia un programa de izquierdas contrapuesto al de la derecha?

—¿Como si Foucault prestase auxilio a Bob Dole? ¿Cuidado con los engranajes secretos del poder?

—No sé si podemos concebir como conciencia puramente falsa el que un contribuyente y beneficiado del estado del bienestar crea que éste invade su vida tanto como la ayuda. Podríamos en alguna medida basarnos en esto...

—Por supuesto que pensará que invade su vida, pero ¿qué otra cosa se puede esperar?

—¿Un estado de bienestar que invada menos? ¿Por qué no basarse en este miedo populista a las grandes estructuras burocráticas, y crear un tipo de izquierdismo menos estatal que también pueda hacer el tipo de cosas que esperamos del estado del bienestar?

—¿Sabe alguien cómo hacer funcionar un estado del bienestar menos invasor? No creo que se pueda. Tendrás que conformarte con un montón de redes de poder foucaultianas, tan enmarañadas y poderosas como siempre, sólo que esta vez dirigidas por los buenos y no por los malos.

—Sin descartar los significativos desacuerdos sobre asuntos de importancia entre usted y mucha gente de la izquierda cultural, me sigo preguntando si no sería posible que el conflicto sea, en buena medida, el producto del tono y la retórica: a usted le disgusta la pose revolucionaria, el énfasis en la indignación justificada y el embobamiento con el lenguaje teorético de la izquierda cultural, y a ellos les disgusta su tono despreocupado, relajado, y según algunos, autocomplaciente. Además, su retórica tiende al descrédito y la simplificación, y la de ellos a la complejidad. ¿Cree que estas cuestiones desempeñan un papel importante?

—Oh, sí. Creo que sí. Recuerde que yo crecí como anti-rojo cuando ser anti-rojo no era popular. Era tan poco popular ser anti-

rojo, que había que expresarse en un tono cínico y sarcástico. No era un tono muy amable, pero yo me crié en él, y cuando llegó el momento de empezar con otras cosas recientes, fue el único del que disponía. Podría tener un tono más agradable y efectivo, pero ya es muy tarde para mí.

—¿Y qué ocurre con el otro lado de esta ecuación? Si la izquierda cultural no posara tanto; Robbins describe muy bien esta pose como una formación reactiva ante su irrelevancia política...

—Se trata también de una lucha como otra cualquiera dentro de la academia para conseguir plazas fijas. Si no haces un montón de ruido, la gente de tu generación tendrá pocas oportunidades de conseguir alguna cosa en este mundillo. Así que tienes que exagerar la importancia de la diferencia entre unos y otros, del mismo modo que la generación de Howe tuvo que aparentar que cuando nos hicimos modernos todo se volvió nuevo, que la naturaleza humana había realmente cambiado desde 1910, que el modernismo literario era el nacimiento de una era: nada era totalmente cierto, pero sí útil para entrar en el sistema y hacerse un lugar.

—Una de las diferencias significativas entre usted y mucha gente de la izquierda cultural es que sus escritos están dirigidos a los que son relativamente más poderosos. Las preguntas que usted plantea suelen ser: «¿Cómo debemos actuar los ciudadanos de las democracias del Atlántico norte o los intelectuales liberales que poseemos algún capital cultural?». En otras palabras, su preocupación es cómo deberían actuar los poderosos con respecto a los menos poderosos. Por el contrario, gran parte del trabajo de la izquierda en el campo de los estudios culturales parece escribir desde el otro lado de la ecuación: en solidaridad con los menos poderosos. Cualesquiera que sean los riesgos y defectos de esta posición, parece que tiene como resultado una política de distinto cariz. Es decir, dependiendo del público para el que se escriba, habrá dos tipos diferentes de política. Me preguntaba si se puede imaginar a sí mismo escribiendo un artículo que se preocupe más por las cosas que deberían hacer los menos favorecidos que por cómo deberían comportarse los más poderosos con los menos. ¿Le es posible escribir así de solidariamente, o le parece una solidaridad falsa?

—Roosevelt dijo durante los primeros días de su administración: «Si estuviese trabajando para conseguir un salario por horas, me afiliaría a un sindicato de trabajadores». Éste fue un momento importante en la historia del movimiento de los trabajadores. ¿Ha-

blaba desde el lado de los menos poderosos? No. Yo podría decirles a los conserjes de la Universidad de Virginia: ¡por Dios, afíliense a un sindicato! ¿Sería estar hablando desde su lado? No. Pero se trata de todas formas de un buen consejo, aunque pueda tener cierto aire de superioridad.

La idea de la solidaridad con los oprimidos por parte del intelectual burgués me parece uno de los muchos falsos problemas que hemos heredado del marxismo. John Stuart Mill no se preocupaba por su firmeza respecto a las mujeres y los trabajadores, él simplemente decía lo que pensaba. La frase marxista de «Jones no es más que un intelectual burgués» nunca hizo ningún bien a nadie. No es una cosa sobre la que merezca la pena preocuparse.

—Y esto se refleja en Forjar nuestro país *y en artículos como «Two Cheers for Elitists» [Dos vítores para los elitistas], su reseña del último libro de Christopher Lasch. Aquí defiende usted sin remilgos las iniciativas desde arriba. ¿Pero qué ocurre con la idea de que todo conocimiento es parcial e inminente, y con la idea de que las cosas que uno cree que deben ser realizadas son en parte el producto del lugar desde el que se habla?*

—Las masas siempre lo supieron. Los intelectuales también. Todo el mundo lo ha asumido siempre. Lo primero que dices cuando oyes un discurso político es algo así como «Bueno, eso es lo que él cree». Yo no creo que Foucault ni nadie nos haya hecho comprender mejor el hecho aburridamente familiar de que las opiniones normalmente son el producto de las circunstancias.

—¿Cómo se puede admitir todo esto con respecto a lo que uno escribe y aún así decir algo útil?

—¿Para qué molestarse? ¿Por qué no lo admite mi público por mí? Todo el mundo sabe que soy un profesor de humanidades privilegiado y pagado de más. Lo sabían antes de que leyesen mis libros. ¿Para qué molestarse con la autoflagelación?

—Esto me trae a la memoria un congreso de trabajadores en Columbia hace unos años. Me pareció que el propósito de ese congreso era conseguir que los intelectuales se aproximasen al movimiento de los trabajadores.

—No, creo que el propósito era que Sweeney y el AFL-CIO atrajeran la atención, que necesitan y se merecen, de los medios de comunicación. El AFL-CIO sólo consiguió que los intelectuales se reuniesen con el movimiento de los trabajadores gracias a que dije-

ron a los profesores, por ejemplo, que el senador Whosits había presentado un proyecto de ley para cambiar las leyes del NLRB* sobre el reconocimiento de los sindicatos para incorporar las recomendaciones de la comisión Duncan. Con esto se consigue que los intelectuales hagan mucho ruido, que mencionen el acta Whosits cada vez que hacen algo, que hablen acerca del tema por todas partes, etc. Si quieres reunir a los intelectuales con los trabajadores sindicalistas, no lograrás nada más que esto. De los intelectuales se espera que se hagan eco de las iniciativas deseables. En el pasado, han apoyado la revocación de las leyes anti-sodomía y la igualación del salario entre hombres y mujeres. Así que dejémosles que ahora se hagan eco del acta Whosits, porque el NLRB está hecho un desastre. Con tal de que trabajen para los mismos fines, no importa realmente si hay solidaridad entre estos dos grupos.

—¿Cuál fue su impresión de este congreso?

—Acepté presentar una cosa en Colorado el segundo día del congreso. Así que no vi gran cosa. Hubo las típicas tensiones: entre personas como Joel Rogers que luchan para que la gente se ponga a dirigir consejos escolares y juntas municipales, es decir, para que se comprometa con las cosas esenciales, y gente como yo y Patricia Williams. Nosotros somos los estudiosos, los que componemos pedacitos de retórica cada vez más efectivos. La tensión entre Todd Gitlin y Robin Kelley fue de otro calibre. Kelley no estaba dispuesto a abandonar la identidad de grupo, y se ponía furioso con la idea de pasar de cuestiones de raza a cuestiones de clase.

—Una de las cosas que me parecieron más interesantes del discurso de Rogers fue el conjunto de respuestas que dio a la pregunta: «¿Qué pueden hacer los intelectuales por el movimiento de los trabajadores?». Casi todo lo que dijo fue: si eres un sociólogo, o un politólogo, o un estudioso de las relaciones laborales, éstas son las cosas que puedes hacer. Pero lo que no vas a hacer es deconstruir cuentos de hadas, que es lo que se hace en los departamentos de lengua y literatura inglesa.

—Esta reseña de Cohen y Rogers dice: «Rorty está hablando sólo a los profesores de humanidades», y lo leí y pensé: «Por supuesto que sí». ¿A quién se creen que estoy hablando? Los profesores de humanidades son también personas.

* Junta nacional de relaciones laborales. [*N. de la T.*]

—Otro incidente del congreso sobre el que usted escribió algunas observaciones en Forjar nuestro país *fue el abucheo de Orlando Peterson, y cómo este incidente señaló una tensión entre diferentes fracciones de la izquierda en cuanto a lo que debemos hacer en la era del capitalismo global: ¿mantenemos las fronteras abiertas, o las cerramos?*

—Cierto. ¿Salvamos a las clases trabajadoras de las viejas democracias avanzadas mediante el proteccionismo, o abandonamos el proteccionismo para ayudar al Tercer Mundo? ¿Tratamos de conservar el nivel de vida en las viejas democracias para prevenir un movimiento fascista y populista de derechas en los Estados Unidos, o tratamos de redistribuir la riqueza de un lado a otro de las fronteras nacionales? Probablemente no se puedan hacer ambas cosas. Me gustaría saber cómo resolver el dilema, pero no lo sé.

Cuando era niño, sabía exactamente qué haría en cuestiones de política internacional y nacional si fuera presidente. Ahora no lo sé. Creo que es un fenómeno muy extendido. Hace cuarenta años, podías creer que los Estados Unidos, por medio de la ONU, podrían exportar la democracia, aniquilar el imperio del mal, producir industrialización, y promover un nivel de vida creciente por todo el mundo. Ya no creo más en estas cosas. Estas cosas no se pueden hacer. ¿Cómo salvas las economías asiáticas sin dar todo el dinero a los bancos americanos y japoneses? No tengo ni idea. O piense en México. Al hacerles devolver la deuda contraída con los bancos americanos, conseguimos arruinar a la clase media mexicana. Debería haber un modo de impedir esto, pero no se cuál.

—La manifestación de profesores en Columbia había sido precedida meses antes por una lucha laboral que atrajo la atención de muchos académicos: la huelga de los profesores ayudantes. Siento curiosidad por conocer su respuesta a este incidente, especialmente por lo que dice usted sobre la relación entre los trabajadores y los intelectuales, puesto que éste es un caso en el que los intelectuales son trabajadores. En tanto que alguien que ha vivido en la academia durante bastante tiempo, quisiera preguntarle acerca de la situación académica y acerca del tipo de cosas que usted cree que pueden hacerse para mejorar la enseñanza superior, para mejorar el estado de los trabajadores de la enseñanza superior: profesores, estudiantes de post-grado y otros trabajadores de la universidad.

—Los profesores adjuntos me preocupan bastante más que los ayudantes. Realmente no me interesan los ingresos de los ayudantes. Me disgusta que las universidades tengan adjuntos empleados.

Me parece que durante los tres o cuatro años que eres ayudante, la universidad dice que, como intercambio por pasar hambre durante ese tiempo, logras una carrera mejor que si hubieras conseguido un trabajo por dinero de verdad. Tal vez sea un intercambio justo. No es un argumento muy concluyente, pero es un argumento después de todo. No tengo una opinión determinada al respecto. Los adjuntos, por el contrario, podrían ser capaces de hacer naufragar el sistema. Se podría desprofesionalizar la enseñanza superior mediante el empleo de suficientes profesores adjuntos. Se podría prescindir del control al profesorado, eliminar el papel de las universidades como santuarios de la izquierda, como santuarios de la tolerancia... y todos los papeles que ha desempeñado la universidad en América desde la guerra. Si todo el trabajo académico se mercantiliza, se pueden impartir todas las clases por aproximadamente un tercio del dinero que se gasta ahora. Pero espero que no mercantilicen por completo el trabajo académico. Convertiría al profesorado en proletariado, y restaría influencia cultural y política a las universidades.

—¿No fue Dewey el que ayudó a la fundación de la AAUP? Me pregunto si habría que inventar otras organizaciones que intentaran detener el curso de los acontecimientos.*

—La AAUP es un tema realmente difícil, y alguien debería escribir su historia. Tiene ahora menos influencia que antes de los años sesenta. En los setenta se aisló y asumió muchos riesgos, y sus miembros no quisieron saber más del asunto. Los radicales de los años sesenta se apoderaron de ella con ideas que la aislaron y la hicieron perder gran parte de sus miembros. Me encantaría lograr que la AAUP volviera a tener el poder que una vez tuvo, pero no sé cómo hacerlo. Bennington habría sido inconcebible en los años cincuenta. Ahora los presidentes de universidad la menosprecian tanto que dicen «¡Qué más da! ¡Censúrame!». Entonces no decían cosas así.

—Pero volvamos a lo que dijo antes: una de las razones por las que los profesores ayudantes están tan enfadados es el hecho de que no podemos justificar que se pasen cuatro años hambrientos si después el futuro laboral en la academia es tan incierto.

—Los ayudantes que aceptan pasar cuatro años hambrientos, si luego hay sólo una entre diez oportunidades de conseguir un trabajo, es porque tienen el apoyo de sus padres. Creo que el ahorro de los padres es una de las razones que explican la matriculación de

* Asociación americana de profesores universitarios. [*N. de la T.*]

estudiantes post-graduados de la generación presente. La generación siguiente ya no dispondrá de estos ahorros. Así que ya no tendremos tantos matriculados post-graduados.

—Eso es algo que preocupa a muchos de nosotros. La siguiente generación de académicos estará sólo compuesta de gente que tuvo suficiente dinero para acceder a estudios de post-grado. Así que no tendremos una generación de académicos de clase trabajadora.

—Las universidades sí tienen la oportunidad de hacer algo por la igualdad económica. Eric Lott, Susan Fraiman y Nelson Lichtenstein organizaron hace tiempo un mitin a favor de los trabajadores no académicos de la Universidad de Virginia. Algún día quisiera escribir una propuesta para que los profesores de las universidades ajusten sus sueldos a los de los trabajadores no académicos. Defendería que no se elevara un 3% el salario de los profesores si sólo se eleva un 1% el de los no académicos, de modo que éstos no cobrarían una media salarial de menos de la mitad de la de los profesores. Debe haber reglas de este tipo que pudieran instituirse. Si se hicieran habituales en las universidades privadas, probablemente se extenderían a otras partes. Los profesores de las poderosas universidades públicas dirían: «Me da vergüenza dar clases en Berkeley, donde la relación es 3 a 1 en vez de 2 a 1, como en Harvard o Stanford». Me gustaría que las universidades fueran un ejemplo moral. Lo serían más si fijasen que los conserjes con veinte años de experiencia no cobraran menos que los profesores ayudantes, en vez de si doblasen el sueldo de éstos.

—Volvamos a la cuestión, importante en Forjar nuestro país, *del dinero contra el estigma. La primera pregunta obvia es: ¿se puede hablar de las dos cosas al mismo tiempo?*

—Claro.

—Así que su tesis no es que dejemos de hablar del estigma.

—No, sino que dividamos nuestra energía libidinal por la mitad.

—O incluso no que la dividamos por la mitad, sino que hablemos sobre ambas cosas al mismo tiempo.

—Exactamente. Cuando se lo digo a Nancy Fraser, ella exclama: «No pareces darte cuenta de que las cuestiones de raza y género son inseparables de las cuestiones económicas». A lo que yo respondo: «Por supuesto que son separables». Por ejemplo, montones de hombres blancos no consiguen buenos empleos. Así que si quieres

una política mayoritaria, entonces tendrás que separar entre cuestiones sobre el salario mínimo, y cuestiones de raza y género. El sueño de la izquierda, particularmente después de que el marxismo parecía que nos había dado una forma tan hermosa de conciliación entre todas las cosas, es que se puedan integrar todas nuestras preocupaciones en una única idea consolidada. Pero lo habitual es que no podamos hacerlo. Tenemos que decir una cosa a un público en un momento dado, y otra serie de cosas a otros públicos en otros momentos.

—Según uno de los argumentos, a mi juicio, más persuasivos, si los intelectuales blancos se interesan por las cuestiones de clase pero ignoran las de raza, o cuando menos, creen que unas y otras son separables, parecerá como que el movimiento de clase se forja únicamente para los trabajadores blancos, dada la composición racial de la clase trabajadora y los más pobres. El peligro reside en que los negros no se sentirán parte del movimiento.

—Y el peligro de la concentración académica en cuestiones de raza y género reside en que los trabajadores blancos piensan que la academia no les presta atención. Así que hagas lo que hagas, siempre falla algo. De hecho, no se presta atención suficiente a los trabajadores blancos.

—Pero ¿no defienden algunos la posibilidad de que las dos cosas se consideren juntas?

—Vale, si lo puedes hacer, hazlo. A bote pronto, a mí no se me ocurre cómo.

—Yo creo que los recientes estudios sobre qué es ser blanco lo intentan.

—¿Qué es eso?

—La idea de que puedes hablar de la blanca como de una identidad racial igual que otra cualquiera.

—[Suspiro.] ¡Dios mío!

—Piense en la cita de DuBois sobre los salarios que corresponden por ser blanco: los trabajadores blancos eran explotados, pero estaban convencidos de que su situación era mejor que la de los negros. Así que se les decía que no se alinearan con los negros porque su piel blanca les daba beneficios.

—Eso es lo que los *Gompers* dijeron de los irlandeses. Es una

vieja técnica: se divide a los oprimidos entre grupos hostiles entre sí para que no voten en tu contra.

—Fred Pfeil tiene un texto llamado «Sympathy for the Devils: Notes on Some White Guys in the Ridiculous Class War» [Compasión por los diablos: notas acerca de algunos tíos blancos en la ridícula guerra de clase], y lo más interesante es que percibe, igual que usted, la ausencia de blancos de estas conversaciones, y acaba diciendo que hemos de tratar de entender el surgimiento de una política de milicias. La idea es que se puede hablar de cuestiones de clase mediante un examen de la raza mucho más articulado, porque hay un modo en el que se puede hablar de lo que estas personas echan en falta, y de cómo lo que se ofrece en su lugar es la milicia.

—Considere el último discurso de Clinton sobre el estado de la Unión: para todo el mundo, pero no en tanto que una integración global de la política, sino simplemente una propuesta aquí y otra allá. Éste es el máximo de integración que se puede lograr en política. A mi juicio, la izquierda intelectual está dominada por la idea de que necesitamos una comprensión teórica de nuestra situación histórica, una teoría social que ponga de manifiesto las claves del desarrollo futuro y una estrategia que integre todo con todo. Me parece inútil. No entiendo por qué no puede haber dieciséis iniciativas, cada una de las cuales puede tal vez aliviar de alguna manera el sufrimiento, y sin ningún tipo de integración global.

—¿No puede ser que la izquierda no tenga muy claro qué tipo de iniciativas se deben tomar, y aunque el lado teórico de vez en cuando no es más que un fetiche, también puede ser una forma de retroceder a un lugar distanciado de la situación para ver más claro y así lograr vislumbrar en qué deberían consistir estas iniciativas más concretas?

—Nunca ha funcionado. ¿Por qué iba a hacerlo ahora?

—¿Y la idea marxista de distanciarse de la economía para explicar cómo funciona en su totalidad y luego establecer prácticas concretas locales como la unión y organización sindical de los trabajadores?

—No creo que Marx diga algo así. Cobbet sabía qué hacer; no sé si la plebe en Roma lo sabía. Es extraña la idea que Marx estampó sobre un mundo perplejo: que los ricos estaban estafando a los pobres.

—Pero ¿no es algo más que una estafa de los ricos a los pobres?

Se trata de algo que se está haciendo de determinada manera, de forma que para que deje de hacerse, habrá en alguna medida que reconocer que está ocurriendo.

—Pero Marx no lo reconoció. Dijo que nada iba a cambiar sin una revolución total que aboliese la propiedad privada, que crease ideales nuevos que reemplazaran la libertad y la independencia burguesa, etc. La retórica era la de «Nada de soluciones parciales». La izquierda se quedó enganchada a esta idea, y a la de que si propones soluciones, éstas tienen que integrarse en una teoría general. Pero casi todas las cosas buenas se han logrado gracias a iniciativas parciales que surgieron de la izquierda. Stonewall surgió de la izquierda. Selma también.

Un libro de Richard Posner que está a punto de salir habla de la diferencia entre los moralistas académicos y los empresarios morales. Es una especie de polémica contra Dworkin y otros filósofos morales kantianos. Distingue los moralistas académicos que poseen una teoría moral que nos dice que debemos hacer esto y aquello, de los empresarios morales como Catherine MacKinnon. Ella es el paradigma del empresario moral. No posee una teoría, sino que mantiene una polémica. La mayor parte del bien es realizado por empresarios morales oportunistas que tienen un propósito muy concreto, que nos hacen ver casos concretos de sufrimiento innecesario. Después vienen los moralistas académicos y los teóricos sociales a juntar todo en un bonito paquete. Pero esta actividad no suele producir resultados políticos.

—¿Y el miedo de Habermas: que las soluciones locales tal vez arreglen un tipo de sufrimiento al tiempo que exacerban otro tipo en otro lugar?

—Tiene toda la razón. Y será así hasta el fin de los tiempos. Todas las iniciativas sociales tienen efectos secundarios imprevisibles, a veces malos. Es una locura pensar que puedes dar un paso atrás y arreglar lo que haces para que tu iniciativa no interfiera con la de ninguna otra persona. Igual de locura que la idea de que un día los engranajes de las redes de poder serán menos estrechos y complicados que en la actualidad.

LA POLÍTICA INTERNACIONAL

—Usted habla de la etnografía y de la novela como de dos géneros de educación o enseñanza liberal. Y aunque las novelas sí que reciben su

atención, los trabajos etnográficos concretos apenas ocupan un lugar: ¿cómo le ha influido la tradición etnográfica de la antropología?

—Pensemos en la etnografía que los historiadores, además de los antropólogos, llevan a cabo. Y en la cultura del círculo de Sócrates, o de la república romana, o de la ciudad-estado renacentista. Son trabajos etnográficos tan buenos como los de las Trobriand. Antes de que se inventase la antropología, ya obteníamos todos los beneficios de la etnografía. Cuando mencioné la etnografía, lo hice en el contexto de un bazar rodeado de clubes privados, una imagen que usé en una respuesta a Geertz. Supongamos que esta imagen se convirtiera en el modelo de una sociedad global. Todavía habría gente que siempre estaría intentando convertirse en miembros del club que está en la otra parte del bazar. Sería gente intelectualmente curiosa que lee novelas, historia y antropología. También habría otra gente sin este tipo de curiosidad. Sigo pensando que un bazar rodeado de clubes privados es un buen modelo para una civilización global. Y, con suerte, los clubes darían la oportunidad de intercambiar miembros.

—¿Necesitamos, como dice Bruce Robbins, algo más que «historias sentimentales tristes» para una genuina política internacional?

—Una genuina política internacional significaría tratar de conseguir un gobierno mundial democrático. Necesitamos que los países del mundo hagan lo mismo que hicieron las colonias americanas cuando se federaron. A los cuáqueros les costó bastante superar su hostilidad hacia los católicos al otro lado de la frontera Mason-Dixon. Pero lo consiguieron. Algo pasó cuando, después de la guerra, Tito obtuvo por la fuerza el final de la limpieza étnica. La Federación yugoslava funcionó por un tiempo. Oír una historia sentimental y triste sobre hostilidades pasadas de tipo étnico y racial logra que las federaciones funcionen.

—Bueno, lo que me llamó la atención del artículo de Robbins es que daba a las ONG *un papel crucial para el desarrollo de algo así como una pluralidad crítica de posiciones políticas. En lugar de simplemente contar con monoculturas que hablan entre sí, cada nación también cuenta con todo tipo de divisiones internas que se contraponen.*

—Lo que dice el artículo de Robbins sobre las ONG me recuerda a Lasch, a quien cité en *Forjar nuestro país*, cuando propone declarar una paz separada con nuestros homólogos en los países comunistas. No, no es lo que queremos; queremos abolir los gobier-

nos de esos países. Queremos una situación en la que, si Milosevic lo vuelve a intentar, haya tantos cascos azules por ahí que las bandas criminales no se puedan organizar. Queremos una federación global para que la próxima vez que aparezca alguien como Saddam Hussein, el congreso americano no decida ir a la guerra: sino que lo decida el parlamento mundial.

—Lo que nos lleva a otra tesis del artículo de Robbins sobre la que me gustaría oír su opinión. Robbins sostiene que en el modelo que usted define de lo público y lo privado, la esfera internacional es privada, mientras que lo público coincide con el estado-nación.

—¿Por qué dice que lo público coincide con el estado-nación? ¿Porque soy patriótico? Todos los buenos internacionalistas liberales que son sentimentales con respecto a los Estados Unidos, también lo son con respecto a las Naciones Unidas.

—He leído recientemente un artículo de Ellen Meiksins Wood en el que se mantiene que referirnos retóricamente a la globalización no significa que el estado-nación no cuente; de hecho, probablemente cuente más. El estado-nación cuenta para la gente que hace negocios con el capital internacional. Cada vez más, es el espacio en el que tiene lugar el conflicto entre clases.

—Si las decisiones no se toman al nivel del estado-nación, no se tomarán en absoluto.

MÁRGENES DE LA FILOSOFÍA

—Quizá ahora podemos hablar de cuestiones más filosóficas. ¿Puede acordarse de cuando no era un pragmatista?

—Yo quise con desesperación ser un platónico: hacerme uno con el Uno, fusionarme con Cristo o con Dios o con la forma platónica del Bien, o algo por el estilo. El pragmatismo fue una formación reactiva.

—¿Cuándo empezó a dudar de este ideal platónico?

—Cuando tenía unos veinte años. Recuerde que obtuve el máster en filosofía a los veinte, así que ya llevaba algo de tiempo haciendo estas cosas.

—Pero a no ser que yo tenga una incorrecta representación de su trayectoria académica, da la impresión de que en los años cincuenta

y sesenta siguiese todavía escribiendo filosofía analítica convencional.

—Para nada. Mi primer trabajo fue en Wellesley, donde me di cuenta de que la educación que había recibido no era lo suficientemente buena para una carrera como profesor de filosofía en los Estados Unidos. La filosofía analítica avanzaba a pasos gigantescos. Pero mi propia Universidad, Yale, había hecho caso omiso. Así que no aprendí demasiada filosofía analítica. Cuando llegué a Wellesley, descubrí que todos mis colegas habían estudiado en Harvard, y estaban al tanto no sólo de Quine, sino también de Austin. Así que me puse a leer a Quine, Wittgenstein, Austin y todas las cosas de las que hablaban mis colegas. Me remodelé para convertirme en un filósofo analítico.

—¿Qué tipo de educación recibió en Yale?

—En Yale toda la filosofía era pre-analítica. Hasta hace poco, en Yale se encontraban los más reaccionarios de todos los departamentos de filosofía de los Estados Unidos. El departamento quebró unos años antes y tuvo que empezar de nuevo con un grupo de filósofos analíticos. Pero, en aquellos días, era el lugar erróneo para estudiar si querías una carrera académica. Yale me ofreció una beca, lo que no había hecho Harvard, así que me fui a Yale. Fue decisivo para el tipo de educación que recibí. Si hubiese ido a Harvard, mi carrera habría sido radicalmente distinta. Así que, durante los tres años en Wellesley, me tuve que poner al día rápidamente, al igual que tuve que hacer posteriormente durante los primeros años en Princeton. Traté desesperadamente de descubrir de qué narices hablaban mis compañeros, de participar en las discusiones, etc. Después de cierto tiempo, empecé a escribir artículos sobre filosofía de la mente. Se debió a que el único filósofo analítico que realmente me importaba era Wilfrid Sellars, y su trabajo trataba en gran medida de este tema. Creo que sería correcto decir que hasta 1963 aproximadamente, yo no estaba haciendo filosofía analítica porque no sabía cómo hacerla. Entonces, y puesto que no habría podido sobrevivir en Princeton de otro modo, hice lo mejor que pude para sonar como el resto de la gente de allí, al menos por un tiempo.

—Y si no me equivoco, Princeton era el centro de la filosofía analítica en América.

—Todavía es el departamento con la valoración más alta en filosofía analítica. El número uno. Solíamos recibir mensajes de

Harvard que decían: «Somos el número dos; nos esforzaremos más».

—Sin embargo, muchos sostienen que su trabajo ha hecho temblar el predominio de la filosofía analítica. Berel Lang escribió lo siguiente en 1990 sobre su papel como presidente de la división del Este de la Asociación Americana de Filosofía en la asamblea de 1979, así como sobre la influencia de su libro La filosofía y el espejo de la naturaleza, *publicado ese mismo año: «Quizá sea excesiva o incluso precipitada la afirmación de que el panorama de la filosofía americana no sería el mismo después de lo ocurrido en 1979; como en la mayor parte de las conmociones en la historia de las ideas, el revisionismo de Rorty fue sin lugar a dudas sintomático a la vez que efectivo. Pero no cabe duda, en la filosofía profesional americana se produjeron significativos cambios entre 1979 y 1989, y la figura central en este proceso fue Rorty».*

—Creo que estas afirmaciones son falsas. Ni hubo grandes cambios, ni yo fui la figura central. Si el año 1979 le parece importante a Berel es debido a los de Yale que no se reconstruyeron a sí mismos: los que no se remodelaron constituyeron el centro del llamado movimiento pluralista. Su facción, compuesta de todo aquel que no era filósofo analítico, obtuvo mayoría para su candidato para la presidencia de la división Este de la Asociación Americana de Filosofía. Mi simpatía estaba con él porque era el más débil, y la institución analítica se comportó de forma arrogante. Yo fui el presidente aquel año, y me pronuncié decisivamente a su favor. Los filósofos analíticos nunca me lo han perdonado. Pero tampoco les gusté mucho a los pluralistas, ni gocé de su confianza. Conseguí estar con elegancia entre dos aguas.

—Lang sí menciona que usted desempeñó el papel fundamental de mediador en la asamblea.

—No fui un mediador. Me enfrenté al líder de los matones analíticos, que dijo: «Tengo aquí documentos importantes de la asociación, y quiero que usted excluya los votos pluralistas». Le respondí: «No me diga lo que tengo que hacer, maldita sea», y salí echando pestes, furioso de rabia. Pensé que la institución analítica se había comportado de forma autoritaria y matona.

—Sí que parece, sin embargo, que el año 1979 supuso que la deriva hacia el pragmatismo, que usted había elaborado durante los siete años previos, se pusiera de repente en el candelero.

—Para nada.

—¿No?

—Recuerde que *La filosofía y el espejo de la naturaleza* no se había publicado hasta finales de 1979. La gente lo empezó a comprar en 1980. Además, las reseñas en las revistas filosóficas fueron malas y se vendió poco al principio. Muy gradualmente, en los años ochenta, la gente empezó a leerlo, y con el tiempo sí que ganó algo de fuerza. Pero no se produjo un giro dramático, ni hubo un candelero. Mi trabajo proseguía la línea de otra mucha gente en diversas áreas: Sellars, Putnam y Davidson, por ejemplo. Desde *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, la filosofía analítica ha seguido tal cual sin prestar atención a ninguna de esta gente. Casi nadie lee a Sellars. A mí me leen sobre todo desde fuera de la filosofía. Putnam es abucheado por haberse ablandado.

—Tal vez podríamos hablar un poco acerca de cómo su público empezó a ampliarse hasta alcanzar a la gente de las humanidades, la cual no habría podido saber, sin sus libros, qué estaba pasando en los departamentos de filosofía.

—En la medida en que he influido en alguien, ha sido fuera de la filosofía. No sé por qué la gente leyó mi libro. Estaba contento de que les gustase.

—Parece que justo cuando la onda deconstructiva estallaba en las universidades americanas, usted proporcionaba un post-fundacionalismo nativo que no provenía de un departamento de lengua y cultura francesas.

—Sí, si buscabas algo que sonase a post-fundacionalismo, mi trabajo era tan bueno como cualquier otro.

—Puesto que después se hizo usted profesor de humanidades, y no de filosofía, ¿decidió conscientemente alinearse con la teoría literaria?

—No, fue repulsión más que atracción. Es decir, lo que yo quería era un trabajo que *no* fuese en un departamento de filosofía. No me importaba el tipo, con tal de que no tuviera que asistir a más reuniones de departamentos de filosofía. Cuando Don Hirsh (el que me contrató en Virginia) me llamó para preguntarme: «¿Quiere ser profesor de lengua y cultura inglesas?», le respondí que sí si no me vinculaba al departamento. No había pensado que iba a ir en esa dirección. Simplemente me llamó el director de un departamento de lengua y cultura inglesas que necesitaba a alguien para enseñar filosofía a estudiantes de post-grado.

—¿Cuál va a ser su posición en Stanford?

—Profesor de Literatura comparada. Siempre he dependido de la amabilidad de los profesores de Literatura para conseguir puestos de trabajo. En este caso, el equivalente de Don Hirsch fue Sepp Gumbrecht. Cuando estuve en Stanford durante el curso 1996-1997, me invitó a asistir a su grupo de discusión filosófica. Como todos los académicos alemanes, considera que los estudiantes post-graduados americanos no tienen suficiente conocimiento de filosofía. (En comparación con los alemanes, por supuesto, es cierto.) Él está en literatura comparada, así que el trabajo que me buscó es también de lo mismo. Pero, de todos modos, enseñaré filosofía a los estudiantes de post-grado, tal y como he venido haciendo en Virginia. No me importaba el nombre. Sugerí que me llamasen profesor transitorio de estudios a la moda, pero la idea no convenció a nadie.

—Parece que no sólo los profesores de literatura se han interesado cada vez más por su trabajo, sino que usted también se ha ido interesando por escribir sobre literatura.

—También fue una cosa oportunista. Del mismo modo que no habría escrito *Forjar nuestro país* si Harvard no me hubiese pedido que impartiera las conferencias Massey, tampoco me habría atrevido a escribir sobre Orwell si el Trinity College de Cambridge no me hubiese invitado a impartir las conferencias Clark. Las conferencias Clark tenían que guardar algo de relación con la literatura. Me sentí muy honrado por la invitación y pensé: «No puede ser tan difícil».

—Esas secciones sobre Nabokov y Orwell son, a mi juicio, las más persuasivas de Contingencia, ironía y solidaridad. *Sus argumentos sobre la crueldad y la redescripción en esos capítulos están elaborados y tienen mucha sustancia.*

—Me alegra mucho. Mucha gente pensó que el libro estaba compuesto de un descuidado montón de ensayos sobre cosas diversas. Cuando uno escribe un libro, no sabe realmente si los capítulos versan sobre cosas diferentes o si hay un mensaje global que el lector captará. Si tienes suerte, lo hay. La reseña más devastadora fue escrita por Bernard Williams, uno de los mejores filósofos analíticos. Dijo que era basura, que el libro no tenía unidad, que era un desastre. Mucha gente no le vio ni sentido ni unidad.

—Rogers y Cohen, entre otros, han dicho que usted menosprecia el tipo de creencias absolutistas gracias a las cuales muchos movimientos de izquierdas han cobrado fuerza: el uso del cristianismo en el movimiento por los derechos civiles, etc. ¿Qué responde a esto?

—El libro que escribí después de *Contingencia* apareció en alemán y francés. Se llamó *¿Esperanza o conocimiento?* Se pensó como una réplica a este tipo de críticas. Defendí que si tienes esperanza, no importa tanto si crees que Cristo es el hijo de Dios, o que hay derechos humanos universales. Lo más importante es soñar un mundo mejor. La esperanza no requiere justificación, una condición cognitiva, fundamentos, ni ninguna otra cosa.

—En tal caso, me pregunto cómo se puede ser políticamente pragmatista, especialmente si tenemos en cuenta la cantidad de americanos todavía influidos por la religión. Oí a Cornel West que decía una vez que un 95% de los americanos cree en Dios, y que un 85% cree que Dios les ama. Si ésta es la situación, ¿tiene el pragmatista que intentar movilizar este tipo de creencias de una forma, supongo, leninista?

—Lo que funcione en cada caso: Cornel es cristiano, otros son marxistas, yo soy pragmatista. No creo que importe demasiado con tal de que tengamos las mismas esperanzas. No creo que ser cristiano o marxista sea inauténtico. Se usan las frases que se aprendieron cuando uno crecía, y se aplican a las cosas existentes.

—Algunas personas podrían argumentar, sin embargo, que sin la creencia en la Iglesia, el movimiento de los derechos civiles nunca habría tenido lugar.

—Quizás. No lo sé. La religión es menos importante ahora que hace cien años. La fe está de capa caída. Mucha gente se ha ido secularizando de forma razonable y de un modo que sus antepasados no lo podrían haber hecho. Desde luego, no creo que tengamos que regresar al cristianismo, o al marxismo, o a ninguna otra visión absolutista para lograr hacer algo de orden político.

—El movimiento de liberación gay, creo yo, pasa por ser un movimiento que no tiene una base religiosa o absolutista.

—Sí, el mensaje simplemente fue: «Dejadnos solos». No porque seamos X, o porque tú seas Y, o porque el mundo es Z. Simplemente, dejadnos en paz.

—Me pregunto de nuevo por el cristianismo de Cornel West: cuando usted moviliza ese tipo de lenguaje para fines políticos, ¿está manteniendo una especie de posición anti-fundacionalista, a la vez que incita en los demás el fundacionalismo?

—Bueno, aquí podemos echar mano de la distinción entre lo privado y lo público. Creo que la esperanza compartida es pública y que la justificación mediante una visión del mundo última puede permanecer en la vida privada. John Rawls dice que, en una sociedad pluralista, todo el mundo tiene sus ideas acerca del significado de la vida, pero que no se entromete en política porque se queda fuera de la esfera pública. Me parece una idea correcta.

EL *AFFAIR* SOKAL

—En cuanto a las controversias sobre el fundacionalismo, ¿cuál fue su respuesta al affair *Sokal?*

—Escribí una respuesta al texto de Stephen Weinberg. De Weinberg apareció un artículo, dividido en dos mitades, en la *New York Review of Books* sobre el *affair* Sokal. La primera parte decía: «Cualquier analfabeto en cuestión de ciencia —como los editores de *Social Text* que publican esta tontería— debería por lo menos saber que es un analfabeto. Debería por lo menos tener algo de humildad». Algo totalmente cierto. La segunda parte fue una polémica contra Kuhn, y otros de esa índole, a causa del conocimiento que los físicos tienen de su propia relación con la realidad, y del que Kuhn carece. Decía algo así como: «Para cualquier disciplina, no se necesita una discusión filosófica sobre la relación de esta disciplina con el resto del universo porque los miembros de la disciplina saben las respuestas a todas las cuestiones filosóficas que se podrían preguntar sobre la disciplina». Escribí una polémica en la que decía que tanto Kuhn como nosotros los pragmatistas podríamos tener razón o estar equivocados, pero Weinberg y sus colegas, en tanto que físicos, no tenían ni idea sobre estas cuestiones. Nosotros los filósofos tenemos nuestras propias preguntas, nuestros temas, respuestas y argumentos. Sin tener ni idea acerca de estas cosas, Weinberg no debería haberse enfrentado a Kuhn, incluso aunque tuviera razón sobre *Social Text*.

—¿Cree que es una señal de que los científicos se sienten como si la silla filosófica se les hubiera movido y se fueran a caer?

—Sí, igual que los sacerdotes, quieren creer que mantienen una

relación privilegiada con la realidad. Lo dudo mucho, pero supongo que se mostraron bastante resentidos por lo que dije. A los sacerdotes del siglo XIX no les hizo mucha gracia que los filólogos que escribían crítica bíblica les dijeran que estaban al servicio de los mitos de la creación del Oriente Medio. A mediados de este siglo, a los físicos no les gustó mucho que Kuhn les dijera que simplemente estaban tratando de resolver rompecabezas.

LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

—Podemos finalizar con varias preguntas que surgen a partir de la división que usted establece entre lo público y lo privado. Mucho se ha escrito sobre esta división desde que la articuló por primera vez en Contingencia, ironía y solidaridad. *Estaría bien si usted pudiera clarificar algunas cosas diez años después.*

—Originalmente, fue Nancy Fraser la que me interpretó de forma incorrecta. Dijo: «Rorty no se da cuenta de que lo personal es político». Creo que ella y yo no nos entendimos en absoluto. Yo pensaba en cierto sentido de la privacidad, algo así como la definición que Whitehead da de la religión: «Lo que haces con tu soledad». Fraser pensaba en lo privado como el ámbito de la cocina y el cuarto de baño, en contraposición al mercado y la oficina. No tenía nada que ver con lo que yo decía.

—Puedo entender que, si eres Nietzsche, mantengas para el ámbito privado la voluntad de la autocreación; de hecho, lo recomendaría. Por otro lado, en el caso de Whitman, sobre el que usted escribe en Forjar nuestro país, *su voluntad de autocreación conllevaba otra gente, afectaba a los demás, y usted reconoce que finalmente tuvo su influencia. ¿Qué le diría a la persona cuyo sentimiento de autocreación poética requiere otra gente y la oportunidad de la transformación pública?*

—Le diría que se metiera en política. No dije que todo el mundo comparta la división entre lo público y lo privado, sino que algunos lo hacen. Hay toda una gama de posibilidades. Hay gente sin conciencia de lo público. Éste es el caso del sociópata, quien no piensa que haya otros sujetos morales. También hay mucha gente solitaria: poetas herméticos a los que les da igual tener un público. En el otro extremo, hay gente cuya vida interior es mínima. Su felicidad consiste totalmente en su trabajo como entrenador de fútbol, en ser un padre de familia, en ser presidente del Rotary Club. La distinción

que establecí entre lo público y lo privado no explica todas las vidas humanas. Proponía, por el contrario, que dejásemos de considerar errónea la división de la vida de la gente entre lo privado y lo público. No tenemos la responsabilidad moral de unir las dos cosas. Mi tesis era negativa, no una recomendación positiva acerca de cómo se debe comportar todo el mundo.

—*Una tesis terapéutica.*

—Sí. Escribí hace poco un par de artículos sobre una filosofía de la religión pragmatista. Estoy de acuerdo con James en que no hace falta que haya un conflicto entre la ciencia y la religión, porque sirven a fines diferentes. No tienen que cruzarse. La metafísica fue el lugar donde se cruzaban, lo que supuso un desastre. Éste es, básicamente, el mismo argumento que el de *Contingencia*: tenemos cabida de forma simultánea para dos conjuntos de deseos igualmente coherentes, pero distintos. Estos deseos tal vez no se puedan hacer coherentes los unos con los otros, pero esto no significa que sean peores. Platón estaba equivocado: no se tiene que lograr que todo se reunifique.

—*¿Y qué diría a la crítica de que su defensa de la ironía significa una especie de desprecio de los liberales fervorosos que no quieren reconocer la contingencia de sus propios valores?*

—Ésa es la impresión que causó. Pero lo que quise decir fue: tómate a ti mismo un poco más a la ligera. Sé consciente de ti mismo como de alguien que está a merced de las contingencias de su educación, cultura y ambiente. Creí que estaba ofreciendo consejos, no insultando. El ironista liberal que yo defiendo no es irónico con todo el mundo. Se guarda la ironía para sí mismo. La parte liberal es pública, y la parte irónica es privada.

—*Sin embargo, Simon Critchley plantea la siguiente pregunta sobre esta división: «¿Cómo se puede ser un ironista nietzscheano en la esfera privada, y considerar que los principios liberales de la tolerancia y del aborrecimiento de la crueldad son síntomas de resentimiento, a la vez que un liberal en la esfera pública, y respetar y actuar conforme a tales principios? ¿No produce la división del sujeto entre lo público y lo privado, entre el ironista y el liberal, un bicameralismo imposible desde un punto de vista psicológico y una receta para el cinismo político (Nietzsche tras la máscara de Mill)?*

—Bueno, creo que James era tan irónico como Nietzsche, así como tan comprometido con sus experiencias religiosas, indepen-

dientemente de la política, de su familia o de cualquier otra cosa. Pero no pensaba que los sentimientos liberales fueran manifestaciones de resentimiento. Si hubiese leído a Nietzsche, habría dicho: «Sí, Nietzsche tiene razón sobre el perspectivismo, pero se equivoca sobre el liberalismo». Ésta es mi opinión sobre Nietzsche. Se pueden asimilar muchas ideas de Nietzsche sobre la autocreación sin pensar que la gente a la que no le interesa la autocreación, o no está capacitada para ella, es despreciable y que, por tanto, ha de ser arrinconada o esclavizada. Una democracia ideal de corte jamesoniano haría sitio para todo tipo de actividades autocreadoras y vibrantes que se quisieran emprender, pero no insistiría en que la gente fuera autocreadora si no les apetece. La diferencia entre James y Nietzsche es fundamental sobre este punto.

—Una de las cosas que pone nerviosa a la gente es su tesis de que el placer en la vida sea relegado a la esfera privada. La esfera pública está ahí para garantizar que todo el mundo sea libre e igual, y la esfera privada es el lugar donde uno se lo pasa bien. Mucha gente, por el contrario, cree que la esfera pública es el lugar en donde cierto tipo de autorrealización puede darse.

—Nada de lo que he dicho da a entender que la autorrealización sólo tenga lugar en la vida privada. A algunos no les gusta en absoluto la compañía de otros, y les encanta su soledad. A otros les ocurre lo contrario. La mayoría tomamos una posición intermedia. Ésta es la gama de posibilidades de la que hablé antes.

—Como sostén de su defensa de la división entre lo público y lo privado, usted mantiene que la última revolución conceptual que habremos de necesitar en teoría política ya ha sido escrita: la de John Stuart Mill. ¿No hay nada mejor que esperar de una filosofía política?

—No puedo pensar en nada escrito con posterioridad a Mill que tuviera algo más que decir. Aquí simplemente me refiero a mis lecturas, y a poco más. Hay un libro de Bernard Yack titulado *The Longing for Total Revolution* [*El anhelo de una revolución total*]. Una buena cosa de Mill es que carece de ese anhelo. Fue el resultado de formas de pensamiento específicamente neokantianas que no llegaron a Inglaterra, por lo menos no lo suficiente para afectar a Mill. En cuanto empiezas a pensar que las reconceptualizaciones totales son necesarias para el pensamiento político, ya te has distanciado de la política reformista, y te encaminas hacia el leninismo.

—¿Qué les diría a los enemigos del estado del bienestar que usarían a Mill para defender que el gobierno no se entrometa en la esfera privada?

—¿Dijo Mill algo así? No creo que haya nada en *Sobre la libertad* que conforte a los enemigos del estado del bienestar.

—Creo que, desde hace tiempo, los enemigos del estado del bienestar han empleado argumentos acerca de la esfera pública para prohibir la intervención gubernamental en la economía. Tal vez sea ésta la esfera en la que pasamos el tiempo discutiendo sobre qué es privado y qué es público; una de las muchas discusiones que tienen lugar en la esfera política.

—Supongamos que Marx no hubiese vivido, y todos tendríamos que estar llevándonos bien con Mill. Los republicanos y los de la Thatcher habrían dicho: «El peligro para la libertad es el gobierno». La izquierda habría dicho: «El peligro para la libertad son los jefes, los oligarcas, las corporaciones, etc.». Ambos tendrían algo de razón. Pero nada de lo que dice Mill le inclinaría hacia un extremo u otro.

Le diré una línea que tengo intención de usar algún día para un título de un libro, como propaganda. Richard Posner siempre ha dicho que, en el terreno filósofico, estoy en el buen camino, pero que no tengo mucha idea de economía política o de política socioeconómica: «Rorty todavía habla sobre la 'oligarquía' y 'los jefes'». Me gustaría usar esta línea.

SE AVECINA UNA CRISIS: UNA CONVERSACIÓN CON RICHARD RORTY

*Entrevista con Zbigniew Stanczyk**

Zbigniew Stanczyk: *¿Cúal es el papel de los filósofos contemporáneos?*

Richard Rorty: Sin querer, quizá tengan alguna importancia. Dewey en América, Habermas en Alemania, Kolakowski en Polonia: son intelectuales importantes para la vida en sus países. Da la casualidad de que son profesores de filosofía, pero si hubiesen sido historiadores o sociólogos, habrían hecho más o menos lo mismo. Ser un filósofo en vez de historiador o crítico literario no es en absoluto fundamental; lo que importa es ser un intelectual.

—El papel del filósofo, ¿consiste en custodiar las ideas en lugar de producirlas?

—Ni una cosa ni la otra. La gente lee libros y luego los escribe en respuesta a los libros que lee, y esto podríamos llamarlo, si se quiere, producir ideas, pero a mí me parece demasiado exagerado.

—¿Se ve como un productor de ideas?

—Bueno, supongo que sí. Escribo libros.

—¿Cómo reaccionaría si descubriese que está atrayendo a un grupo de seguidores?

—Sería una molestia. Filósofos como Dewey y Habermas, que tienen en efecto importancia nacional, no quieren realmente formar

* Publicada originalmente en *2B: A Journal of Ideas* 11-12 (1997), pp. 18-29 (reimpresa en *Rzeczpospolita* 220/596 [20 de septiembre de 1997]). Reproducida con autorización.

una escuela de seguidores. En mi caso sería poco probable, pero sería un fastidio si ocurriera. Uno no quiere hablar a una escuela, sino al público.

—A pesar de todo, usted tiene que relacionarse con otros filósofos.

—No necesariamente. Dewey y Habermas son algo así como mis héroes, y siempre mantuvieron dos conversaciones: una con sus colegas de profesión sobre cuestiones técnicas que sólo importan a los profesores de filosofía, y otra con el público. Y fue esta última la que les hizo importantes. Mantengo un debate con Habermas en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* sobre la naturaleza de la verdad que es totalmente irrelevante para quien no sea un profesor de filosofía. Nadie más estaría interesado. [Risa.] Pero a nosotros nos interesa.

—Sin embargo, la idea de la verdad es básica para cualquier conversación, ¿no?

—Sí, aunque no es la clase de cosas sobre la que hablamos. La diferencia entre Habermas y yo es realmente técnica. No es el tipo de cosas que debería interesar al público.

—¿Cómo podríamos definir la verdad en términos de su función en la vida pública?

—Se pueden plantear dos cuestiones al respecto. Creo que lo que realmente preocupa a la gente es la veracidad. Se cree que todo el mundo dice mentiras, lo que suele ser el caso. Todo el mundo miente. Y a la gente le gustaría que se le dijera la verdad. Pero lo que se quiere decir con esto no es algo que tenga que ver con la naturaleza de la verdad. Sólo se quiere que la gente diga aquello en lo que cree, que los gobiernos digan al público las mismas cosas que dicen a los otros gobiernos, etc. La verdad en tanto que problema filosófico se pregunta si los enunciados verdaderos son representaciones de la realidad, o si el concepto de representación vale para los enunciados, etc. Es una cuestión técnica.

—¿Qué papel desempeña la veracidad en la esfera pública internacional o en la tribuna en la que tienen lugar las discusiones?

—Se trata de hacer funcionar la democracia mediante la libre disposición de la información. De ahí que la gente tenga tantas esperanzas puestas en Internet. Si se quiere averiguar cuánta gente sin trabajo hay en un país determinado, o cuál es el salario medio, se puede encontrar. Y nadie nos miente. Y esto es, por supuesto, tremendamente

importante, pero no es asunto del filósofo. Mi lema es que si cuidamos la libertad, la verdad se cuidará a sí misma. Un enunciado verdadero es aquel sobre el que una comunidad libre está de acuerdo en que es verdadero. Si cuidamos la libertad, obtenemos de regalo la verdad.

—¿Qué ideas importantes se han producido en este siglo XX?

—Las mismas que fueron importantes en el siglo XVIII y en el XIX. La idea cristiana de la fraternidad humana, la idea democrática del gobierno constitucional y representativo. No creo que el siglo XX haya producido mejoras con respecto al siglo XIX.

—¿No han sido la especialidad de este siglo las «ideas destructivas»?

—No creo que se trate de ideas. Para mí, el marxismo y el fascismo son conspiraciones, no ideas. No creo que se les deba dar dignidad intelectual.

—Para algunos, el siglo XX también ha traído consigo grandes logros morales. El más obvio es el derecho al voto de las mujeres. Así como la creciente tolerancia religiosa. Con esto quiero decir que la religión no sea ahora tan importante como lo era en 1900. Hay también más tolerancia sexual. A los homosexuales ahora les van mejor las cosas. La revolución sexual en los años setenta ayudó a derrotar a las iglesias y al clero. En el siglo XX, la gente aprendió a no tomar el sexo tan en serio como las iglesias les habían inculcado, lo que fue algo bueno.

El corte de 1989, cuando el comunismo de la Europa del Este se derrumbó inesperadamente, es considerado por muchos, por un lado, como un momento de gran liberación y, por otro, como el inicio de un gran vacío ideológico. ¿Significa la caída del mundo ideológicamente bipolar de antes de 1989 la entrada en un vacío?

—No, en 1989 gran parte del mundo escapó a la dominación de una panda de criminales, de algunos gángsters que habían gobernado Polonia, Rusia, Rumanía, y otros países. A los que se oponían a estos gángsters no les faltaban ideas. Los disidentes habían preservado las buenas y viejas ideas de la Ilustración, y estas ideas estaban por ahí a la espera de ser usadas. No creo que haya habido un vacío.

Lo que todavía está ocurriendo en la Europa del Este puede ser entendido como una lucha entre los gángsters y los intelectuales, y no sé quién ganará en cada país. Lo asombroso de Rusia, a mi juicio, es que toda la propiedad del estado fue robada en unos pocos años,

[risa] y ahora todo es privatizado, lo que significa que la *nomenklatura* es su propietaria privada. Creo que los comunistas rusos se llevaron toda la riqueza del país y la pusieron en sus cuentas corrientes individuales en Suiza. Dudo que la democracia pueda salir con vida cuando se da este tipo de gangsterismo. Y no sé si Polonia, Hungría y demás tienen el mismo problema.

En general, no creo que el comunismo contribuyera a nada. El marxismo sólo fue una excrecencia del socialismo. Supongamos que Lenin hubiese perdido, que Kerensky no hubiese sido derrocado por Lenin, y que nunca hubiera habido una revolución bolchevique. Gorbachev dijo hace poco que habría sido maravilloso para Rusia si Kerensky hubiese ganado, porque habrían tenido una socialdemocracia en Rusia, en vez de gángsters. Estoy de acuerdo. No creo que el marxismo tenga más importancia que la llamada filosofía del nacionalsocialismo. Fue sólo una excusa para que los gángsters gobernaran, igual que algunas partes de la teología católica fueron una excusa para que los sacerdotes gobernaran.

—*¿Sabía usted que Kerensky fue un* Hoover fellow[1]*?*

—Sí, y mi padre le llegó a conocer. Un día, yo estaba con mi padre cuando saludó a alguien bajando la cabeza. Le pregunté quién era y me respondió: «Kerensky».

¿Vio la entrevista que David Remnick hizo a Gorbachev para el *New Yorker*? Se tituló «El primero y el último», una entrevista con el último secretario general del Partido Comunista de la Unión Soviética sobre el primer secretario general del Partido Comunista de la Unión Soviética. Gorbachev decía que Lenin fue un hombre cruel y terrible, un desastre total. [Risa.] Por supuesto, cuando estaba en el poder no podía ni siquiera permitirse pensar así.

—*Después del derrumbe del comunismo, ¿observa la emergencia de algún nuevo rumbo, algo que pudiese constituir una base política para el siglo que viene?*

—La única ideología que necesitamos es la democracia liberal de siempre. A pesar de todo, la democracia liberal funciona en tiempos de prosperidad económica, y no en tiempos de inseguridad económica, y puesto que estamos entrando en un tiempo de inseguridad económica, no tengo mucha confianza en que la democracia liberal se siga manteniendo. Pero no porque falten ideas, sino por la falta de dinero. Cuando hay prosperidad, los intelectuales —libera-

1. Esta conversación con Rorty tuvo lugar en la Institución Hoover.

les democráticos— y la gente no están tan distanciados. Cuando las cosas no marchan, aparecen los cultos, los fundamentalistas, las iglesias, los movimientos fascistas, y todo tipo de cosas raras. Yo me inclino a concebirlo como un reflejo de las circunstancias económicas, y no como una corriente de ideas con su propia consistencia. Por consiguiente, cuento con que en el futuro habrá más dictaduras. Es difícil imaginarse el surgimiento de la democracia liberal en China. Es bastante posible que haya una contrarrevolución en Rusia que restablezca una dictadura en Moscú. No tengo mucha esperanza en que podamos evitarlo. En Europa y Norteamérica sospecho que los movimientos fascistas de derecha van a seguir avanzando. Tiendo a pensar que Occidente tal vez tenga que aislarse del resto del mundo. Pero aunque lo haga, no creo que funcione porque no pienso que los estados-nación individuales sean capaces de llevar a cabo decisiones económicas una vez que la economía se ha vuelto global. La economía globalizada tal vez impida la existencia de estados-nación democráticos individuales.

—En su reciente ensayo del New York Times, *escribe sobre nuevas tendencias culturales —basadas en sentimientos de fraternidad y solidaridad— que podrían predominar en el próximo siglo.*

—No eran realmente tendencias culturales, sino tendencias económicas que tendrían un impacto negativo en la política democrática. En mi opinión, Europa, Norteamérica, Japón y Corea del Sur están en la misma situación. Necesitan una clase trabajadora aburguesada, es decir, necesitan una clase trabajadora cuya vida no es demasiado diferente de la de la clase media. Sin embargo, no la van a conseguir, porque se van a perder todos los trabajos en Tailandia, África, Eslovaquia, etc. Se avecina una crisis para todas las viejas democracias industriales. No creo que la cultura y las ideas tengan mucho que hacer. La idea de solidaridad sobre la que escribí sólo describía un escenario optimista acerca de cómo América podría con el tiempo recuperarse tras una revolución fascista. Por lo que yo sé, los fascistas ganarán esta vez; los dictadores se quedarán para siempre.

En cuanto al concepto mismo de solidaridad, para mí consiste en que los individuos se vean, ante todo, como miembros de un sindicato, o como ciudadanos de un país, o como miembros de un ejército; que se vean como gente dedicada a un esfuerzo común, así que si falla esto, también corre peligro la identidad. Si la revolución no tiene éxito, si el sindicato no puede ser organizado, si la guerra no es ganada, entonces el individuo es aplastado. La solidari-

dad tan sólo es lo que ocurre en estos movimientos. Es aceptar la responsabilidad recíproca para con otros miembros del grupo por el fin común. En este sentido, había solidaridad en el Partido Comunista de la Unión Soviética, entre los nazis también, y entre los revolucionarios culturales de Mao también. Los malos también pueden ser solidarios. [Risa.] La solidaridad es moralmente neutral, por decirlo así. Es como el respetarse a sí mismo. La solidaridad es para los grupos lo que el respeto es para el individuo. América tuvo una vez un sentimiento de solidaridad. Cuando ganamos a Hitler, por ejemplo, el sentimiento era que América era una nación unida con un objetivo y un significado en el mundo. Esto es lo que ya no tenemos.

—Si no se recupera la solidaridad, entonces tal vez cierto resurgimiento de valores religiosos —los que formaron la sociedad occidental— pueda convertirse en un remedio.

—Puedo entender la vuelta a la iglesia en Europa central y del este, donde tanta gente tenía el estado del bienestar y ahora el estado va a hacer poco por ellos, así que tienen la esperanza puesta en la iglesia. Es seguro que se van a desilusionar: no creo que la iglesia vaya a sustituir al estado.

De manera similar, no creo que la religión vaya a ser muy importante en América, donde la tolerancia religiosa está bastante bien establecida, y la diferencia entre cristianos, judíos y musulmanes no es fundamental. Lo que sí es importante es la diferencia entre religiones fundamentalistas y no fundamentalistas, porque es la diferencia entre los fanáticos y los no fanáticos, entre los fascistas y los demócratas. Los miembros de las iglesias fundamentalistas en los Estados Unidos tienden a tener prejuicios y a ser violentos de forma fanática, y no son ciudadanos fiables de este país. Su vuelta a las iglesias es un modo de establecer un sentimiento de identidad que excluye a los infieles, a los no fundamentalistas, a los no creyentes. En este sentido, las iglesias funcionan mediante la exclusión en vez de la inclusión: no funcionan como apóstoles de la fraternidad, operan para seguir dividiendo a la sociedad. Mientras el fundamentalismo siga creciendo como resultado de la inseguridad económica en América, la religión será importante en los Estados Unidos. No creo que los antagonismos mundiales entre el catolicismo, la religión ortodoxa, el protestantismo y el islam sean de gran importancia; el ejemplo de Bosnia nos ha distraído.

—En este panorama que describe, ¿hay algún espacio para su utopía de una fraternidad humana?

—No, no lo hay. Los socialistas y los marxistas estaban en lo cierto: los países se dividen en ricos y pobres, y la fraternidad no es posible. En América, hasta 1973, parecía que íbamos a solucionar el problema. Estábamos, por decirlo así, aburguesando al proletariado sin parar durante las primeras seis décadas del siglo, y luego todo se volvió del revés. La brecha entre los ricos y los pobres disminuyó durante las primeras décadas, y está aumentando desde hace treinta y cinco años. La igualdad de oportunidades en los Estados Unidos ha disminuido con respecto a hace treinta años, así que hay bastante menos fraternidad. La discriminación positiva tal vez sea la única esperanza, pero no creo que ocurra porque los contribuyentes de las zonas residenciales no estén dispuestos a pagar impuestos para proveer a los que no viven en esas zonas, así que nos estamos dividiendo entre los que viven en las zonas residenciales y el resto.

A pesar de todo, el dato más importante de la sociedad americana es que la globalización del mercado laboral está reduciendo los sueldos de los estadounidenses, y está produciendo, no desempleo, sino empleo con un sueldo ínfimo. Si en América marido y mujer trabajan por el salario mínimo, cobran 20.000 dólares al año, y nadie puede sacar adelante a una familia con esta cantidad. Para la gente que trabaja por el salario mínimo, cuyo número en América seguirá en aumento, no hay futuro. Antes o después habrá un levantamiento popular, probablemente de la derecha fascista.

—¿Podría conducir esta situación en un momento dado a un antagonismo entre América y el resto del mundo?

—No, será un antagonismo entre la clase trabajadora y la clase media en América. Ya se intentó centrar el antagonismo americano en Japón, y en el siglo que viene lo centrarán en China. Puedo prever un presidente fascista que intente satisfacer al pueblo americano con una guerra contra China. Si esto ocurre, sería un mero intento de salida de la imposible desigualdad socioeconómica en América.

—En la medida en que aumenta la tensión entre la sociedad americana mayoritaria y sus periferias —minorías de inmigrantes pobres—, ¿se irá convirtiendo la raza en un factor político, en vez de las diferencias entre ingresos?

—Sí, pero la raza no importaría si no fuera por la desigualdad económica. Si hubiese muchos empleos buenos, no sería importante la división entre blancos y negros, y entre blancos e hispanos. No

hay suficiente dinero para pagar decentemente a una clase trabajadora, así que estamos importando trabajadores inmigrantes para luego negarles los beneficios sociales que les corresponderían. Es un sistema increíblemente cruel. California, por ejemplo, necesita trabajadores baratos, así que las fronteras están de hecho abiertas, y si eres mexicano, puedes entrar de algún modo, si así lo deseas. Pero una vez que entras, serás tratado como basura.

—¿Hay algún elemento unificador en la cultura americana en torno al cual se pueda alcanzar un consenso social?

—No lo creo, porque la brecha económica es demasiado grande, y una cultura común no es posible si un grupo está siendo esclavizado o condenado a llevar a cabo trabajos asquerosos. Intentamos convertir a los negros en una casta hereditaria de sirvientes: esto no es compartir una cultura común.

—Algunos analistas apuntan a una falta de ideologías fuertes en América que ha hecho que los Estados Unidos, a diferencia de Europa, hayan vivido en la prosperidad económica durante el siglo XX.

—No creo que América prosperase por su falta de ideologías. Prosperó por razones económicas fortuitas. Yo personalmente no le encuentro la utilidad al concepto de ideología. Ciertos políticos que no eran honestos prometieron muchas cosas. Algunos se llamaron comunistas, otros fascistas. Estas promesas no se realizaron. Se prometieron menos cosas en los Estados Unidos porque la democracia constitucional funcionaba más o menos bien. La razón por la que no tuvimos ideologías es que no tuvimos las mismas crisis económicas extremas de otras partes. Creo que América produce tantas ideas como cualquier otro país, pero ninguna de ellas ha sido utilizada de la forma en la que Hitler y Stalin usaron las suyas.

—Se dice que las «grandes ideas» siempre han llegado a los Estados Unidos desde fuera.

—No creo que haya tanta diferencia entre las ideas europeas, las americanas y las japonesas. No creo que vaya a haber grandes revoluciones intelectuales de ahora en adelante. Las clases políticas cultivadas de todos los países tendrán que pensar en los términos de la Ilustración europea, y la cultura va a ser eurocéntrica. Los políticos de lugares como China, Birmania y Singapur intentarán impedir que esto ocurra, y tal vez tengan éxito, pero si la comunicación continúa siendo libre, entonces puede que gane la Ilustración europea.

—Si tenemos en cuenta la ventaja tecnológica de los Estados Unidos con respecto al resto del mundo, ¿no dicta este estado de la tecnología, Internet incluido, quién tendrá la última palabra?

—Por ahora, la clase media alta de Europa, Japón, Australia, Canadá y los Estados Unidos es casi igual. Es una clase media cosmopolita, y América no mantiene un predominio especial. Es predominante en música y películas; produce un montón de basura que no tiene nada que ver con la realidad de la vida americana, sólo fabrica innumerables fantasías. Parece que esto es lo que la gente quiere. En los Estados Unidos solíamos tener novelas sociales, novelas protesta, películas protesta, y música que decía la verdad sobre América, pero ya no. Por consiguiente, si alguien en África o Asia ve lo que se produce en Hollywood, no tendrá ni idea de América. No es un caso de comunicación entre dos países. Lo que ocurre es que América es dueña del lugar donde se fabrican las fantasías mundiales.

En cuanto a Internet, a no ser que los políticos se entrometan, es más esperanzador que la televisión como un medio de entendimiento internacional y como un medio para educar a los niños del mundo. Los programas de ordenador educacionales, al ser interactivos —el ordenador puede responder a las preguntas del niño, corregir sus respuestas, y demás—, son instrumentos más eficaces que los programas de televisión. Creo que si hiciéramos bien las cosas, suprimiríamos instituciones como, por ejemplo, la UNESCO, y utilizaríamos el dinero, que ahora gastamos mandando a intelectuales a congresos, en la instalación de redes de Internet por todo el mundo, y habría ordenadores disponibles en cada pueblo o ciudad. Si esto ocurriera, sería algo bueno para la libertad política porque sabríamos que si ciertos mensajes ya no se emiten desde un sitio determinado, se debe a que los políticos están censurándolos y la población de esa parte del mundo está siendo reprimida. Internet podría realmente crear una aldea global, pero creo que los políticos tratarán de impedirlo.

SOBRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA*

Entrevista con Chronis Polychroniou

Chronis Polychroniou: *Profesor Rorty, usted ha escrito una cantidad extraordinaria de textos sumamente reconocidos y verdaderamente innovadores sobre filosofía, política y cultura, y muy frecuentemente dirigidos a un público amplio. A pesar de todo, mucha gente de izquierdas y de derechas, si usamos la dicotomía tradicional, ha venido manteniendo que, según parece, no es fácil definir la esencia de sus ideas. ¿Toma en serio tales críticas?*

Richard Rorty: No creo que sea necesario que las ideas de uno tengan una esencia. Esa supuesta esencia tan sólo equivaldría a un conjunto de proposiciones desde las que se deducirían todas las ideas que uno mantiene sobre todos los temas. Pero el presupuesto de que pensamos mediante la deducción de consecuencias a partir de axiomas es algo que únicamente tiene que afirmarse o rechazarse.

A veces se espera de los profesores de filosofía que tengan un sistema. Pero un sistema filosófico, como una teoría científica, es simplemente un conjunto de proposiciones que se justifican y refuerzan recíprocamente. Yo sí que tengo un sistema en cuanto a cuestiones como la verdad, el conocimiento, el significado, y cosas así. Pero del mismo modo que los científicos raramente tratan de integrar sus teorías sobre los temas de su campo de especialización con sus ideas políticas o sus inclinaciones culturales, así tampoco necesita un filósofo que sus ideas sobre los temas de su competencia profesional se sinteticen con sus ideas sobre otros asuntos. Mis ideas filosóficas son evidentemente compatibles con toda una gama de opiniones políticas.

* Enero-febrero de 2001.

—¿Sería correcto decir que la derecha discute sus ideas filosóficas, mientras que la izquierda discute sus ideas políticas? ¿O es esta interpretación una simplificación de la polémica generada por sus ideas entre la comunidad filosófica y política de los Estados Unidos y de otras partes?

—La gente de derechas frecuentemente dice que debemos tener «valores morales absolutos» o que la «moralidad sin la religión es imposible». Las posiciones políticas de derechas no necesitan tal perspectiva filosófica o religiosa, pues pueden defenderse perfectamente bien (y a menudo son defendidas) por motivos meramente utilitarios o pragmáticos. Pero aquellos derechistas a los que les gusta verse como los guardianes de la racionalidad y la verdad caracterizan a los pragmatistas como Dewey, y a seguidores de Dewey como yo mismo, como si estuvieran socavando los valores tradicionales, como si estuvieran corrompiendo frívolamente a la juventud al enseñarles lo que ellos llaman un «relativismo irracional». Nosotros los pragmatistas debemos mantener que «los valores de uno son tan buenos como los de cualquier otro». Nunca he conocido a nadie que realmente mantuviese esta opinión. De hecho, es difícil imaginarse cómo podría ponerse en práctica: cómo podría ser algo más que una fórmula vacía. Y es que nadie puede actuar sin adoptar implícitamente unos valores y no otros.

Lo que los pragmatistas sí dicen es que no es posible «fundamentar» nuestros valores —los valores, por ejemplo, de los socialdemócratas como yo mismo, o de los derechistas opuestos al estado del bienestar— en algo así como la voluntad de Dios o la idea platónica del Bien. Los pragmatistas piensan que es un gesto inútil el intento de respaldar los juicios políticos reflexionados acerca de lo que se debe hacer mediante apelaciones a hechos religiosos o filosóficos. Esto se debe a que las apelaciones son, por lo menos, igual de polémicas que los juicios originarios. Todo el mundo es capaz de confeccionar una religión o una metafísica que se ajuste a sus ideas morales o políticas previas. Pero ¿merece la pena?

A la gente de izquierdas (excepto los pocos marxistas ortodoxos que quedan) no le molestan mis ideas filosóficas. Pero a menudo se sienten decepcionados con mi política, puesto que consideran que la ausencia de justicia social en las sociedades modernas sólo puede remediarse mediante cambios estructurales enormes, del tamaño del «fin del capitalismo». Creo que esta ausencia puede remediarse, si es que se puede remediar, mediante reformas que vayan incrementándose. Así que soy lo que los marxistas solían llamar un «liberal burgués» de la misma especie que John Stuart Mill y John Dewey. Mi

liberalismo burgués no se basa en ninguna convicción filosófica, sino simplemente en reflexiones sobre los éxitos relativos de los movimientos revolucionarios y reformadores a lo largo del siglo pasado.

—Empecemos con sus ideas filosóficas. Propongo hacer una lista con nombres de filósofos o frases filosóficas, y luego usted responde. Gracias al análisis que usted suministre sobre la esencia y relevancia epistemológicas de esos nombres o tradiciones filosóficas, los lectores quizás harán más fácilmente el «viaje» hacia el mundo de las ideas de Rorty. Este sistema nos permitirá tal vez deshacernos de la crítica (una vez lanzada contra usted) de que Rorty no pone todas sus cartas sobre la mesa. ¿Está de acuerdo con este procedimiento?

—Estoy encantado de poder hacer comentarios sobre distintos filósofos. Estoy de acuerdo en que el procedimiento es útil para ayudar a situar mis opiniones en el espacio filosófico.

—Platón o, más concretamente, los dualismos platónicos.

—Platón es una figura con muchas caras. Me resulta difícil reunirlas en un pensamiento. No puedo llegar a comprender cómo es posible que el mismo hombre haya escrito el *Banquete*, las *Leyes*, y el *Timeo*. Estoy de acuerdo con las explicaciones de Nietzsche y Heidegger sobre el impacto de Platón en la tradición intelectual occidental. Este impacto consiste en haber conseguido que los dualismos —apariencia/realidad, contingente/ necesario, material/inmaterial, sensible/inteligible, etc.— parezcan algo natural a incontables generaciones de pensadores.

Tanto Dewey como Heidegger quisieron hacernos sospechar de estos dualismos e intentaron pensar sin depender de ellos. Se puede apelar a ambos para defender a los interlocutores de Sócrates (como Eutifrón y Menón) contra Sócrates. Tal defensa arguye que no hay razón alguna para pensar que términos como «virtud» y «conocimiento» vayan a tener una definición, o para creer que estas palabras nombran entidades sobre las que los filósofos pueden descubrir cosas. Por supuesto, la crítica socrática al saber que se da por sentado es una cosa buena, porque reflexionar sobre posibles alternativas es siempre una cosa buena. Pero tal crítica no requiere el presupuesto platónico de que los nombres abstractos significan esencias que se pueden representar más correctamente mediante la investigación filosófica.

—El proyecto de la Ilustración y la «Razón».

—Hubo, al menos, dos proyectos de la Ilustración. Uno consistió en que la gente se quitase de encima a los sacerdotes y los reyes y,

más generalmente, en impedir que los poderosos y los ricos robasen a los pobres y débiles. No hubo nada nuevo en este proyecto. Sólo fue el mensaje cristiano de la fraternidad repetido otra vez.

El otro proyecto consistió en la sustitución del artificio y el prejuicio por acuerdos sociales y convicciones compartidas más «naturales» y «racionales». Llamemos a este proyecto el «racionalismo de la Ilustración» a diferencia del «igualitarismo de la Ilustración». No creo que sea útil decir que una sociedad más igualitaria y justa sería más natural o más racional que las que tenemos ahora. Simplemente sería una sociedad en la que habría menos sufrimiento humano innecesario. Si nos dedicamos a llevar a cabo medidas prácticas que disminuyan el sufrimiento, podemos olvidarnos sin problemas de si estamos devolviendo al hombre a su verdadera naturaleza, o de si las instituciones que establecemos están «dictadas por la razón».

—Hegel.

—Si se lee a Hegel no como un metafísico que dice que la naturaleza de la realidad es ser espiritual, sino como un historicista naturalista que dice que la prueba de una pretensión de conocimiento o de una institución cultural es su utilidad social, y no su correspondencia con la naturaleza instrínseca de la realidad, entonces su trabajo puede ser entendido como un momento decisivo en la historia de la filosofía. Hay una forma de leer a Hegel —que se está haciendo popular gracias al trabajo del ya fallecido Klaus Hartmann en Alemania, y de Terry Pinkard, Robert Pippin y Robert Brandom en los Estados Unidos— que en vez de poner de relieve sus similitudes con Berkeley o su relación con Marx, saca a la luz su similitud con Dewey. Si aprendemos a leer a Hegel de este modo no metafísico y cuasi-pragmático, nos puede enseñar mucho...

—Marx, economía política y filosofía: ¿dos por el precio de una?

—A menudo he señalado que fue una lástima que el economista político más destacado del siglo XIX se sacase un título de filosofía y se convenciera de que podía desafiar a Hegel en su propio terreno. Marx debería haberse atenido a aquello para lo que era bueno. No pudo igualar a Hegel, y Engels empeoró las cosas —contribuyó a que el movimiento socialista pareciese un poco ridículo— al inventar lo que él llamó el «materialismo dialéctico» y el «socialismo científico».

Para cuestiones sociales, la filosofía es tan poco importante como la religión. Del mismo modo que es erróneo pensar que la moralidad requiere una base religiosa, también es erróneo pensar que la

política requiera una base filosófica. No tienes que aparentar que comprendes el movimiento de la historia para intentar mejorar la vida de los que te rodean. Dudo que las reflexiones sobre el curso de la historia pasada valgan para predecir algo.

—*Nietzsche.*

—Para mí, Nietzsche y los pragmatistas americanos nos ayudan a considerar el arte y la política como los núcleos de crecimiento de la vida humana, y a hacernos ver correctamente que los filósofos desde Platón en adelante han prestado demasiada atención a la matemática y la ciencia. Nietzsche y Dewey interpretaron la búsqueda de conocimiento como un intento de satisfacer las necesidades humanas, no como un intento de encontrar la verdadera naturaleza de la realidad. Ellos pensaron con acierto que Platón estaba demasiado interesado por el logro de la certeza y por conseguir que todas las cosas encajasen en una totalidad coherente. Aristóteles fue más razonable al respecto.

Me gusta la sugerencia de Nietzsche de que Occidente todavía sufre las consecuencias de la convicción socrática de que sólo lo racional puede ser bello. *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche —la mayor parte del último trabajo de Heidegger es un conjunto de corolarios a este libro— me parece una protesta muy valiosa contra la idea de que la búsqueda de la verdad es, o debería ser, el centro de la vida humana.

Creo que se puede separar al Nietzsche bueno —el crítico del platonismo— del malo, el que pensó que el cristianismo o la democracia no servían para nada. Todo lo que escribe sobre el superhombre puede ser abandonado sin problemas, así como lo que Heidegger llamó «la metafísica de la voluntad de poder». Pero podemos conservar muchas otras cosas valiosas de sus escritos.

—*Wittgenstein.*

—El último Wittgenstein nos ayudó a dejar de concebir el lenguaje como un medio por el que intentamos representar la realidad, para empezar a concebirlo como una práctica social. Esta concepción del lenguaje enlaza con la vena anti-representacionalista de Hegel y ha sido fructíferamente desarrollada por posteriores filósofos del lenguaje como Davidson y Brandom. Una explicación wittgensteiniana del lenguaje como práctica social hace posible abandonar muchos pseudo-problemas sobre la naturaleza del significado y la naturaleza de la referencia que han agobiado a esta área de la filosofía.

—*Heidegger contra Sartre.*

—*Ser y tiempo* de Heidegger es un intento interesante de rescatar, en términos profesionales bastante pomposos, las ideas kierkegaardianas y nietzscheanas en tanto que elementos de una «analítica del *Dasein*» llevada a cabo mediante un método misterioso llamado la «ontología fenomenológica». Hay muchas ideas buenas en ese libro, pero sus pretensiones de sistematicidad me parecen irritantes. Afortunadamente, Heidegger se desprofesionalizó posteriormente, cuando empezó a escribir ensayos como «Construir, habitar, pensar» y «El origen de la obra de arte». Admiro profundamente su obra posterior, aun cuando podría evitar todo lo que escribe sobre «la pregunta por el significado del Ser». En sus mejores momentos, Heidegger prosigue con el intento nietzscheano de convertir el arte en algo central en la cultura, una centralidad que Platón adjudicó a la búsqueda de la verdad.

Heidegger fue por supuesto un nazi y un ser humano miserable, pero también fue un hombre con una gran capacidad imaginativa cuya influencia perdurará. La narrativa que nos legó sobre el movimiento del pensamiento occidental desde Platón a Nietzsche es tan potente como original.

Creo que Sartre fue brillante en algunos pasajes de *El ser y la nada*, en particular en los análisis sobre la mala fe y el psicoanálisis existencial. Algunas secciones de ese libro dicen muy claramente ciertas cosas que Heidegger intentó decir en *Ser y tiempo* sin conseguirlo. Todo lo que Sartre escribió hasta la *Crítica de la razón dialéctica* está lleno de ideas interesantes, aunque el tono dogmático es a veces irritante. Sin embargo, no hay nada interesante, en mi opinión, en su obra tardía.

—*Dewey y el pragmatismo americano.*

—La tesis, común a Dewey y a William James, según la cual la palabra «verdadero» es un cumplido que damos a ciertas creencias que nos sirven mejor que otras para orientar la acción, en vez de un término que signifique la representación adecuada de la realidad, me parece un enorme paso adelante en la filosofía. Contribuyó a quitarnos de encima la idea platónica de que hay una virtud intelectual llamada «el amor a la verdad» (en cierto modo distinta del amor a la argumentación, a las teorías bellas, a la solución de problemas, y otros deseos más especializados). Platón hizo que la «Verdad» fuese el nombre de un objeto digno de ser amado, lo que vino a indicar que había una diferencia entre el amor a la verdad y el amor a la felicidad. Esta idea es incorrecta. Desde un punto de vista pragma-

tista, llamamos «verdaderas» a aquellas creencias cuya adopción nos hace más capaces de alcanzar la felicidad.

—Postmodernismo.

—No veo qué utilidad puede tener el término «postmodernismo». Ni el libro de Lyotard, *La condición postmoderna*, ni posteriores intentos, han conseguido dar al témino un sentido útil. Si uno lee diez libros con la palabra «postmoderno» en el título, uno puede encontrarse con, por lo menos, cinco o seis significados diferentes de este término tan flexible. Yo preferiría hablar de Foucault, Derrida y los demás de forma individual, en vez de amontonarlos a todos en tanto que representantes de algo llamado «filosofía postmoderna». No tengo ni idea de lo que hace que un cuadro, una novela o una actitud política sean «postmodernos».

—¿Sería correcto afirmar que su tesis es que sobre la verdad hay muy poco que decir?

—Desde luego, es cierto que la «verdad» no es un objeto posible de estudio, como tampoco lo es el «conocimiento». Ninguno de los dos posee una naturaleza que haya que entender. Habitualmente, las creencias verdaderas que adquieren los matemáticos, los poetas, los ingenieros, los políticos y las madres, no son consideradas como especies de un único género. La idea de que los seres humanos son primordialmente seres cognoscentes, de que el conocimiento y la verdad nos hacen maravillosamente distintos de los animales, es una idea incorrecta, aunque se remonte a Platón y Aristóteles. Ya es hora de que la abandonemos.

—¿Quiere esto decir que la filosofía no es útil para la sociedad?

—Todos los que somos profesores de filosofía creemos que muchas cosas hechas por nuestros colegas bajo el rótulo de «filosofía» no son útiles para la sociedad. Descartes pensó que la filosofía escolástica no era socialmente útil. Dewey pensó que tampoco lo era el análisis de los problemas epistemológicos planteados por los filósofos cartesianos como Locke y Kant. Lo mismo opinó Heidegger del neokantianismo desarrollado en las universidades alemanas cuando era un estudiante. Creo que mucha filosofía contemporánea es socialmente inútil y nada más que un trabajo académico para ganarse la vida. Pero, por supuesto, los filósofos que admiro (Donald Davidson, Jacques Derrida, por ejemplo) son aquellos de los que me gustaría decir que son socialmente útiles; una utilidad a largo plazo, del tipo que se atribuye a los cambios

en el ambiente intelectual que con el tiempo benefician a la sociedad entera.

Creo sin duda que sería un error que una persona joven se hiciera profesor de filosofía con la esperanza de que ayudará a los pobres y débiles, o con la esperanza de que hará más racional la política. Hay otras áreas de estudio que son más útiles para estos propósitos.

—«¿Por qué debo ser moral?»

—Todo ser humano (incluso los nazis y los mafiosos) tienen una identidad moral. Igual que cada uno de nosotros —los liberales burgueses—, el nazi preferiría morir a hacer determinadas cosas. La pregunta «¿por qué debo hacer lo que me dicta mi identidad moral (aquello que constituye lo más importante de mi vida)?» es totalmente inútil. ¿Qué otra razón para actuar podría ser *mejor* que ésa?

Así que la pregunta «¿por qué debo ser moral?» sólo tiene sentido si significa algo como «¿por qué debo tener la identidad moral que tengo?». No hay una respuesta general a esta pregunta del tipo que uno esperaría de los filósofos. La respuesta depende completamente de las identidades morales alternativas que se estén considerando. Si estoy considerando abandonar el nazismo por el cuaquerismo o al revés, los motivos que me hacen falta son diferentes de los que me harían falta cuando estoy considerando abandonar un negocio honesto por una vida criminal fraudulenta, o al revés. En los cuatro casos, habrá mucho que decir por ambas partes, pero los filósofos no están particularmente cualificados para decirlo.

—¿Podemos defender racionalmente la superioridad de ciertas obras de literatura, arte, música, etc.? Y si es así, ¿basándonos en qué? Es decir, ¿tiene sentido decir que la lectura de Shakespeare nos hace una persona mejor, o que la música clásica no es sólo una forma diferente de música, sino una forma estéticamente superior?

—La expresión «estéticamente superior» me parece que tiene poca utilidad. Defendería que Shakespeare y Mozart son «superiores desde un punto de vista educativo» en comparación con escritores y compositores menores porque sus obras han perdurado (nuevos públicos las siguen redescubriendo con placer). Así que cada nueva generación sale recompensada si les presta atención para averiguar por qué tanta gente los encuentra tan atrayentes, y para sumarse a la conversación sobre Shakespeare y Mozart que se ha venido manteniendo durante siglos. Pero estoy dispuesto a admitir que para un chino, cuyos compatriotas han venido manteniendo una conversación diferente, y quien tal vez no muestra inmediatamente

simpatía ni hacia Shakespeare ni hacia Mozart, quizás no haya ningún valor educacional en las obras de estos hombres.

Para responder de una forma más directa, no creo que podamos «defender racionalmente la superioridad» de la cultura o de las producciones culturales que más valoramos. El término «racionalmente» sugiere una prueba que puede dimanar a partir de unas premisas que son aceptables para todos los seres humanos, sin reparar en su lugar cultural o histórico. No hay tales pruebas. Pero no importa. Sigue siendo racional intentar persuadir a nuestros hijos de que amen lo que hemos amado, y de que admiren lo que admiramos.

—¿Cuál es, en su opinión, el papel específico de la filosofía en la era del ADN y la biotecnología?

—Si la biotecnología hace surgir problemas inesperados para la sociedad, como tal vez lo haga, entonces los profesores de filosofía, de derecho, política, historia, biología y medicina, así como muchas otras clases de intelectuales, sin duda alguna tendrán algo que decir sobre esos problemas. Pero no tiene ningún sentido preguntarse qué «papel» desempeñará cada disciplina para afrontar estas cuestiones. Los libros ya leídos por estos tipos diferentes de estudiosos quizás les ayuden para solucionar tales problemas. No hay forma de decir de antemano qué clase de libros será de ayuda.

Es incorrecta la idea de que hay una cosa majestuosa llamada «filosofía» a la que podemos acudir cuando los problemas surgen. La «filosofía» es un nombre para encasillar diferentes cosas en siglos diferentes y en países diferentes, e incluso en universidades diferentes del mismo país al mismo tiempo.

—¿Difiere la historia de la filosofía de la historia de las ciencias naturales?

—Claro. No tienes que estudiar la historia de una determinada ciencia natural para practicarla hábilmente. Los problemas a los que tu ciencia hace frente en el presente pueden describirse sin referencia a los de siglos anteriores. Esto se debe a que los problemas se pueden definir simplemente en términos de nuestra incapacidad para producir ciertos resultados deseables (una vacuna contra el SIDA, un sistema de defensa anti-misiles, una forma de desenmarañar el patrón del intercambio iónico entre neuronas, etc.). Los problemas filosóficos no pueden referirse a nuestra incapacidad para hacer ciertas cosas. Uno sólo puede distinguir un problema filosófico genuino de un pseudo-problema cuando está familiarizado con la historia de la filosofía. La aceptación sin cuestionamiento de lo que

tu profesor señala como problema filosófico sólo lleva al provincialismo, y cae pronto en desuso.

—¿Cuál va a ser el papel de la educación universitaria en el siglo XXI?

—Su papel es el mismo que el de todos los siglos anteriores: hacer ver a la gente, mediante el estudio de alternativas a las instituciones y formas de pensamiento actuales, que es posible hacer un futuro mejor que el presente. Si tomamos el ejemplo de la educación profesional —aquella que te hace ser un buen fontanero o un buen físico o un buen médico— entonces podemos decir que su objetivo es la liberación de la imaginación. Probablemente la mejor manera para que la gente use la imaginación es que conozcan la capacidad imaginativa de hombres como Shakespeare, Mozart, san Pablo, Jefferson, Pericles, Platón, Napoleón y otros.

—Pasemos a considerar el espectro político de sus ideas. Creo que es bien sabido que usted creció en una familia en la que, en algún momento, su padre y su madre fueron ambos miembros del Partido Comunista americano, y las ideas del socialismo en general fueron los elementos fundamentales de sus años de formación. Creo incluso que el nombre de Trotsky fue una presencia enormemente intensa en su ambiente familiar.

—Sí, pero no por algo concreto que Trotsky dijera o hiciera, sino simplemente porque él se había convertido en el símbolo de la traición de Stalin a la revolución bolchevique.

—Leí en alguna parte que, además de sentirse atraído por Trotsky, de niño también sentía fascinación por las orquídeas salvajes, y se propuso sin dobleces la idea de reconciliar a Trotsky con las orquídeas. Esto es fascinante: ¿me podría contar algo más?

—En un ensayo autobiográfico titulado «Trotsky y las orquídeas salvajes», publicado en la colección reciente de ensayos *Philosophy and Social Hope* [La filosofía y la esperanza social], decía que de niño me sentía dividido entre la emoción privada que sentía cuando encontraba en el bosque los lugares secretos donde crecían las orquídeas salvajes —emociones parecidas a las que Wordsworth describe tan bien en sus poemas sobre la relación del niño con la naturaleza— y el deber público de promover la causa de la justicia social. De una manera infantil, sentía que estaba traicionando a Trotsky y la lucha de clases cuando pasaba el tiempo deleitándome en unas flores que eran inútiles para la causa social.

—Pero pasado un tiempo usted se distanció de Trotsky y del marxismo en general.

—Cuando tenía treinta y tantos años, seguía pensando que el socialismo era un fin político deseable, pero hacia 1970 ya había decidido que las economías de mercado probablemente permanecerían para siempre y que, por tanto, la prevención de la injusticia debía consistir en mecanismos que no fueran la eliminación del capital. Creo que este cambio de opinión ha afectado ya a la mayoría de los intelectuales en Occidente, en gran parte porque los países en los que el estado toma todas las decisiones económicas son evidentemente incapaces de permitir la existencia de libertades democráticas. No sé muy bien por qué se da esta incapacidad, pero he decidido que Hayek tenía algo de razón, incluso cuando llevó sus tesis al límite al oponerse a toda forma de interferencia estatal en la economía.

—Su rechazo del marxismo socialista, ¿se relacionaba en algún modo con la crítica a la tradición cartesiana que comenzó a elaborar muy al inicio de su carrera?

—No, no tenían nada que ver. La crítica al cartesianismo es una cuestión muy reducida que sólo interesa a los profesores de filosofía. La crítica al marxismo no tiene nada que ver con la filosofía; es simplemente un juicio empírico sobre el tipo de instituciones socioeconómicas que serían capaces de fomentar la felicidad humana.

—¿Cuáles son sus estímulos? ¿Qué circunstancias le llevaron a abrazar la tradición de la socialdemocracia?

—La socialdemocracia es la posición a la que uno recurre cuando se siente concernido por la justicia, pero no está dispuesto a comprometerse con el cambio revolucionario. Tal compromiso tiene sentido en lugares como Birmania y Corea del Norte, pero no creo que tenga sentido en lugares como los Estados Unidos y Grecia.

—Usted luego estudió en Chicago y más tarde en Yale. ¿Cómo era el ambiente político de aquel tiempo en esas instituciones de elite? ¿Reflejaban el estado de ánimo político del país en su conjunto?

—Chicago estaba lleno de izquierdistas y por supuesto de estalinistas. A mediados de los años cuarenta el editor del periódico estudiantil en Chicago era un lacayo del Partido Comunista que fue asignado para agitar y hacer propaganda en la universidad. En una reunión de la administración estudiantil, yo resulté ser uno de los dos únicos estudiantes que estaban a favor de una resolución

que condenaba la invasión de Checoslovaquia llevada a cabo por Stalin en 1948. En Chicago yo era, por decirlo así, de derechas. Y en Yale, todavía un bastión de la clase dirigente WASP, un lugar donde la mayoría de los estudiantes era como Bush —gente afable que nunca se cuestionaba seriamente sus propios privilegios—, era de izquierdas.

Las dos Universidades eran muy diferentes. Chicago era un lugar para los intelectuales, y Yale era todavía un lugar para señores. Afortunadamente, Yale ahora es mucho más como Chicago. De ahí que el presidente Bush piense que su *alma mater* se ha echado a perder.

—El término «esperanza social» es extensamente usado en sus libros para referirse a la idea de mantener vivos escenarios alternativos que culminarán en una sociedad sin clases e igualitaria. ¿Cuáles son los posibles escenarios que, a su juicio, son viables hoy en día?

—Tras la segunda guerra mundial parecía verosímil que las ricas democracias se unirían en una federación mundial que gradualmente llevaría al resto del mundo la democracia y la prosperidad. Ese escenario parece ahora mucho menos viable. Pero es el único que puedo prever que de verdad logre buenos resultados. Salvo el egoísmo y la codicia, no hay nada que impida que el resto de América Latina imite el ejemplo de Costa Rica o que el resto de la India imite el ejemplo de Kerala. Si la opinión pública en las democracias ricas fuera persuadida de que tales desarrollos han de verse como el camino para asegurar la paz en el mundo, podría tal vez reanimarse la esperanza social.

—Desde distintas partes, voces de «pesimismo» afirman que ya no hay prácticamente alternativas, lo que conlleva que la democracia social no puede seguir practicándose en la era del capitalismo global. ¿Qué respondería a estas ideas tan lúgubres?

—No veo por qué la globalización del mercado vaya a hacer que la democracia social sea menos deseable que en el pasado. ¿Se le ha ocurrido a alguien una idea mejor? Hay, desde luego, muchas razones para ser pesimistas, pero es preferible seguir haciéndolo lo mejor que se pueda para lograr que la gente se adhiera a un escenario improbable, que llevarse las manos a la cabeza.

—¿Está de acuerdo, sin embargo, en que el proceso de la globalización ha transformado sustancialmente el modo en el que se lleva a cabo la política?

—Claro. Ahora que los estados tienen poco control sobre sus propias economías, las opciones que se abren a los políticos son mucho más limitadas que las de Jaurès o Roosevelt. La puesta bajo control de las corporaciones multinacionales requeriría algo como un gobierno mundial con autoridad para, por ejemplo, cerrar los lugares de evasión de impuestos como los bancos suizos. Un gobierno mundial de este tipo podría ser capaz de hacer a las corporaciones lo que Roosevelt hizo al poder corporativo en los Estados Unidos.

—¿Qué opina del regreso de los republicanos a la Casa Blanca?

—Es un verdadero desastre, para los Estados Unidos y para el mundo. La nueva administración gastará el dinero que se debe gastar en los pobres en proyectos absurdos y peligrosos como el sistema de defensa anti-misiles, y la derecha religiosa —un movimiento realmente peligroso y potencialmente fascista— será enormemente fortalecida. No soy optimista con respecto a los próximos cuatro años.

—Los ocho años con el equipo de Clinton y Gore en el poder no produjeron resultados tangibles para la clase trabajadora de los Estados Unidos. Con o sin prosperidad económica, los noventa fueron años que incrementaron sustancialmente la brecha entre los que tienen y los que no. En la encuesta más reciente he visto que la mayoría de la gente americana ya no cree en el sueño americano. ¿Cómo explica todas estas tendencias?

—Clinton y Gore sí que evitaron que los ricos robaran de los pobres tanto como la administración Bush les va a alentar a robar. Pero es verdad que durante los últimos ocho años no fue tomada ninguna medida importante para que las cosas les fueran mejor a los pobres de los Estados Unidos. Como admirador de Clinton, me gustaría pensar que fue debido a que durante los últimos seis años tuvo que vérselas con el congreso republicano. Pero es posible que los historiadores acaben diciendo que podría haber hecho más de lo que hizo. No puedo explicar por qué el electorado americano no puede superar el egoísmo y la codicia. Me gustaría poder hacerlo. Mi país ha disfrutado de un poder y una riqueza sin precedentes, y no los ha empleado para disminuir el sufrimiento humano. Me parece una tragedia enorme.

—¿Es el Partido Demócrata el único medio viable para el logro de una política progresista en los Estados Unidos?

—Sí. Los intentos de formar un partido nuevo se han echado a perder o han resultado, como la candidatura de Nader, en una auto-

inmolación de la izquierda. Si hubiese una segunda gran depresión, un partido populista como el que podría haber dirigido Huey Long tendría posibilidades. Pero es más probable que sea de derechas que de izquierdas.

—La inmigración ha surgido en los últimos años como uno de los asuntos más polémicos del discurso público americano. Además, el recientemente elegido presidente de México declaró pocos días después de la victoria que puede anticipar el momento (aunque ocurra en diez o quince años) en que desaparezca la frontera entre los Estados Unidos y México. ¿Qué opina sobre esta cuesión? ¿Hay diferencias fundamentales entre los dos partidos? ¿Ha tenido hasta ahora el NAFTA una repercusión importante en la pérdida de puestos de trabajo en los Estados Unidos?*

—Por un lado, el público americano evidentemente desea que la riqueza de América sea utilizada para el beneficio de aquellos que ahora son ciudadanos americanos. Esto se refleja en eslóganes como «Puestos de trabajo americanos para los ciudadanos americanos». Por otro lado, la economía entera de ciertas partes del país (más notablemente California) quedaría destruida si no tuviésemos trabajadores inmigrantes, si no tuviésemos gente ilegal de México, Nicaragua y otros países para hacer el trabajo sucio de servir la comida, limpiar los aseos y cortar los setos, así como ingenieros temporales de la India legalmente importados para escribir los códigos de los programas de software producidos aquí en Silicon Valley. Ni la clase media blanca de California sabría vivir si de repente desaparecieran todos los camareros, gendarmes, cavadores de cunetas y jardineros de color, ni Silicon Valley sabría qué hacer si sólo pudiera contratar a ciudadanos americanos.

Redunda en el interés de los ricos estadounidenses que las fronteras sean permeables para que el coste del trabajo sea bajo. Redunda en el interés de los afroamericanos, los descendientes de los esclavos, que los mexicanos, centroamericanos y asiáticos se queden fuera para así conservar los trabajos de salario mínimo que actualmente les quitan los inmigrantes. El Partido Republicano no se interesa por el bienestar de los pobres (muchos de los cuales son afroamericanos). El Partido Demócrata trata de apoderarse del voto de los pobres, pero también quiere contribuciones para sus campañas electorales que provienen de los que contratan a trabajadores inmigrantes. En general, los pobres en América no votan; sólo lo hace la

* Acuerdo para el comercio libre en el Atlántico Norte. [*N. de la T.*]

clase media. Puesto que ambos partidos obtienen la mayor parte de su dinero de la clase media, podemos suponer que el status quo se mantendrá.

Dudo que se abra alguna vez la frontera con México. El NAFTA no ha cambiado mucho las cosas, y probablemente no lo hará. Si hay una depresión económica en los Estados Unidos, el servicio de inmigración y naturalización (una de las agencias más atrasadas y crueles del gobierno estadounidense) se pondrá simplemente a enviar al otro lado de la frontera a mucha gente de color. También anulará los visados de los ingenieros de software de la India. Intentará dejar limpio el país del mayor número de inmigrantes para evitar el desorden popular debido al desempleo. Actualmente, no hace falta porque hay pleno empleo.

—¿Cree que el siglo XXI también será un siglo americano? ¿De qué forma podrían los Estados Unidos contribuir para que el mundo sea un lugar más humano?

—Los Estados Unidos podrían hacer lo que hicieron bajo el mandato de Carter —podrían decir que los derechos humanos en el mundo entero son la prioridad principal de la política exterior americana— para luego actuar de acuerdo con esta convicción. Los Estados Unidos no pueden llevar por sí solos la paz y la democracia al mundo, pero sí que pueden servir de buen ejemplo. No creo que podamos mantener la esperanza de que algo así vaya a ocurrir, ni tampoco veo ningún motivo para pensar que el siglo XXI será americano. El siglo será probablemente testigo del desplazamiento de los Estados Unidos por China como la nación más importante, y esto probablemente signifique que el liderazgo mundial pasará de democrático a dictatorial. Iremos de una nación líder que no nos sirve de buen ejemplo, a otra que ejemplificará realmente lo peor.

LO MEJOR NO ES SIEMPRE MEJOR

*Entrevista con Eduardo Mendieta**

Eduardo Mendieta: *Junto a muchas feministas, usted ha hablado de la solidaridad como algo central para la búsqueda de justicia y civilidad. Sin embargo, me pregunto si nuestra comprensión de la solidaridad también incluiría las ideas de solidaridad y responsabilidad con respecto al pasado.*

Richard Rorty: No. No tiene mucho sentido la idea de «solidaridad con respecto al pasado». Tal vez compasión por pasados sufrimientos, y una determinación para que no se repitan en el futuro, pero «solidaridad» parece ser el término erróneo para describir nuestra relación con los muertos. A mi juicio, el uso correcto expresa nuestra relación con aquellos individuos coetáneos de quienes pensamos que son como «nosotros»: camaradas en las luchas por causas justas.

Tampoco tengo claro eso de la «responsabilidad con respecto al pasado». Este término no parece adecuado para la idea de que la justicia requiere que los hijos sean recompensados por lo que se hizo injustamente con los padres. Nuestra idea de la justicia en tales casos es independiente de la cuestión de si la injusticia fue cometida por nuestros propios padres. Los alemanes deberían aprender algo del Holocausto y los americanos blancos deberían aprender algo de la historia de la segregación y la esclavitud, pero una cosa es decir que deben aprender algo, y otra que deban sentirse responsables con respecto al pasado. La culpa hereditaria colectiva no me parece un concepto útil.

* San Francisco-Stanford, 24 de abril de 2001.

—¿Cree que los ciudadanos americanos de hoy tienen el deber especial de pagar reparaciones por los doscientos años de esclavitud? En otras palabras, ¿cree que los partidarios de las reparaciones a los negros tienen argumentos válidos y serios?

—Son argumentos válidos y serios, pero también hay argumentos válidos y serios a favor de impuestos para los ciudadanos del Primer Mundo que reduzcan su nivel de vida al promedio de los habitantes del Tercer Mundo, para luego distribuir los ingresos entre los últimos. Pero puesto que ninguno de estos argumentos conducirá a la acción, no sé exactamente cuánto tiempo debemos emplear en ellos, a diferencia del tiempo que sí podríamos emplear en medidas que tengan alguna posibilidad de llevarse a cabo. Sería mejor si pensásemos en medidas que pueden realmente llevarse a cabo, en vez de imaginarnos cómo sería un mundo absolutamente perfecto. Lo mejor no es siempre mejor.

—¿Cree que las transformaciones demográficas en los Estados Unidos durante los últimos cincuenta años —me refiero más específicamente al crecimiento de la población de los americanos asiáticos y de los latinos— tendrán un impacto en el proyecto de «Forjar nuestro país»? ¿O cree que las cuestiones de etnia son irrelevantes para la idea de «América» como proyecto?

—Creo que son irrelevantes, salvo para los negros. A mediados de siglo, veremos a los latinos y vietnamitas como «blancos» y aptos para el matrimonio interracial, del mismo modo que, después de unas generaciones, acabamos considerando conciudadanos a los irlandeses e italianos (quienes al principio nos parecían demasiado extraños como para que se asimilasen y se pudieran casar con blancos). Pero la idea de que «una gota de sangre negra contamina» persistirá como herencia de la esclavitud y continuará siendo el talón de Aquiles de la democracia americana.

—¿Sabía que los Estados Unidos son la cuarta nación en el mundo con población de habla española, y que pronto se convertirá en la tercera después de México y España, reemplazando a Colombia? ¿Cree que los Estados Unidos algún día se convertirán en una nación bilingüe?

—No. Tampoco creo que sea una buena idea. No habría sido una buena idea que en 1900 los colegios de Nueva York y Boston enseñaran en italiano y galés, ni que las papeletas electorales se imprimieran en esos idiomas. En la comunidad de los latinos estadounidenses la presión del bilingüismo es extremadamente corta de mi-

ras. Una cosa es facilitar las cosas a los nuevos inmigrantes, y otra sugerir que los hijos utilicen el lenguaje de los padres, en vez del lenguaje de sus patrones y de las universidades.

—¿Por qué piensa que el bilingüismo es una mala idea? Los europeos suelen ser al menos bilingües, incluso políglotas. De hecho, la condición americana parece ser la excepción. Además, al inicio del siglo XX, los Estados Unidos se convirtieron en un «cementerio de idiomas» por razones racistas, ideológicas y políticas. Creo que hoy nos hemos hecho más cosmopolitas lingüísticamente, en parte gracias al tipo de trabajo que usted defiende. En California, el lugar donde vive y espera retirarse, y donde crecen sus nietos, el español se está convirtiendo en el idioma predominante. ¿No cree que a sus nietos les iría mejor si se formasen en el bilingüismo y con el sentido del respeto a los demás y el cosmopolitismo que confiere hablar en otros idiomas?

—Creo que está bien que la gente aprenda tantos idiomas como le sea posible, pero no veo por qué deben aprender español los niños californianos, en vez de alemán o chino, simplemente porque hablan español muchos nuevos inmigrantes.

El discurso político del país se lleva a cabo en inglés, así que a los inmigrantes les es necesario aprenderlo para convertirse en ciudadanos que puedan organizar grupos de presión, que puedan hacerse cargo de los gobiernos municipales y estatales, etc. A los no inmigrantes (es decir, a los descendientes de generaciones anteriores de inmigrantes) les conviene dejar de tratar mal a los nuevos inmigrantes. Pero el aprendizaje del español no va a ayudar mucho al respecto. Muchos anglófonos del lado norte de la frontera entre los Estados Unidos y México hablan español, pero utilizan esta capacidad para controlar a los latinos. La usan como herramienta para sus negocios, no como un modo de ser cosmopolita.

No creo que el respeto mutuo entre las antiguas y las nuevas generaciones del país vaya a ser afectado por el hecho de que las antiguas aprendan español, sino más bien porque las nuevas aprendan el inglés. El bilingüismo y los discursos sobre el «reconocimiento de culturas diversas» me parecen una distracción del eterno problema que todas las nuevas olas de inmigrantes han tenido que afrontar: encallarse en los trabajos más sucios y peor pagados. Tanto los irlandeses, como los italianos, los polacos, etc., acabaron olvidándose de la cultura de sus padres cuando se americanizaron y empezaron a conseguir mejores empleos. No creo que sea tan malo. Sería mejor que la gente viviese en varias culturas a la vez, pero sólo nosotros los profesores disponemos del tiempo libre para hacerlo.

—¿Cree que a la filosofía y al pensamiento en general le importa el lenguaje? Por lenguaje no quiero tan sólo decir el lenguaje como un filosofema, en el sentido en que Gadamer y Heidegger tal vez lo pensaron. Por el contrario, quiero decir lenguaje en un sentido más pedestre, como lenguaje natural o idioma vernáculo de la existencia cotidiana.

—No, no más de lo que le importa a la física. Las traducciones de Ortega y Heidegger al inglés nos posibilitan hablar razonablemente sobre ellos, del mismo modo que las traducciones de Austin y Dewey al español posibilitan su lectura a los filósofos de habla española. En ambos casos, algo se pierde en la traducción, pero no lo suficiente como para que importe. La filosofía es, y debe ser, cosmopolita y desarraigada.

—Las lenguas, como los imperios, surgen, brillan, se vuelven despóticas, decaen y luego se desvanecen y se convierten en piezas de museo. ¿Se relaciona la historia de la filosofía con los destinos de las lenguas? Y ¿cree que algún día será leído como leemos a Platón, Agustín, Tomás de Aquino, Descartes y Derrida, es decir, traducido de una lengua que fue imperial al idioma de los subalternos?

—Dudo que yo sea leído, pero tal vez se leerá a Dewey. Cierto, algún día los autores contemporáneos serán únicamente leídos, si es que se los lee, en un idioma que sólo unos pocos ahora conocemos. Pero si ahora podemos leer a Aristóteles, entonces Dewey podrá ser leído en el futuro. La historia de la filosofía no se relaciona con los destinos de las lenguas más que la historia de la física. El sentimentalismo de Heidegger con las virtudes especiales del griego y el alemán es una tontería.

—En una reseña sobre Gadamer, aparecida en New Republic *(15 de mayo de 2000), Richard Wolin levanta varias críticas contra usted. Estas acusaciones están relacionadas con la anterior cuestión del lenguaje, la historicidad y la memoria cultural. Cito a Wolin: «El que Rorty se deje embaucar por las bondades de la hermenéutica indica dos cosas: los peligros de lecturas descontextualizadas, puramente inmanentes y algo interesadas de los textos filosóficos, y de las que las verdaderas trayectorias históricas de las ideas han sido eliminadas; y la debilidad conceptual de la propia posición de Rorty. Su miedo a la metafísica se ha convertido en un miedo a la razón y a la verdad» (p. 45). ¿Se ha dejado embaucar por la hermenéutica? ¿Son interesadas sus lecturas? ¿Tiene miedo a la razón y la verdad?*

—Richard Wolin parece pensar que lo primero que debes hacer con un filósofo que te interesa es averiguar si ha sido «cómplice» de malas ideas políticas. A mí tal complicidad no me preocupa. Sólo tomo las ideas que quiero utilizar de los textos del filósofo, e ignoro el resto de su vida y obra. (Léase el texto «Sobre el nazismo de Heidegger» en *Philosophy and Social Hope* [La filosofía y la esperanza social], como defensa de la descontextualización y de la lectura interesada.) No tengo ni idea de por qué piensa que hacer lo que yo hago evidencia un miedo a la razón y la verdad. No es irracional vincular las ideas de un pensador con su política o su vida personal, y puede producir resultados. Pero es una opción. Wolin parece querer que sea obligatorio.

—A algunas personas que combinan política y filosofía les gusta pensar que Rorty tiene la misma relación con el imperialismo americano que Heidegger tuvo con el nacionalsocialismo. En otras palabras, ¿qué responde a la acusación de que su postmodernismo liberal con rostro humano es la justificación filosófica de la pax americana*?*

—Esta acusación me parece tan poco plausible como las similares que se levantaron contra Dewey por los marxistas de su tiempo, George Novack, por ejemplo. (Hace algunas décadas fue publicado un libro con el título *John Dewey: Philosopher of American Imperialism* [John Dewey: filósofo del imperialismo americano].) Estos marxistas comparten la idea de Wolin de que la primera cosa que tienes que hacer con un filósofo es averiguar si es bueno o malo para la causa de los movimientos políticos que te interesan. No comparto esta idea.

—Algunas figuras como Martin Albrow, Ronald Robertson, Niklas Luhmann, incluso Giddens hasta cierto punto, piensan que la globalización es un orden social cualitativamente diferente. ¿Cree que estas opiniones sobre la globalización deben tomarse en serio? ¿Es la globalización un proceso distinto del de la modernidad acelerada?

—Yo creo que se trata de una mayor aceleración de la modernidad. Su efecto principal es dar todavía más poder a los ricos. Es fácil imaginarse un futuro infernal en el que todos los gobiernos del mundo no son más que herramientas en las manos de unas pocas corporaciones multinacionales, corporaciones que funcionan como conjuras de los ricos contra los pobres. Pero no estoy seguro de por qué debe pensarse esta imagen como un «orden social cualitativamente diferente». A los ricos siempre se les ha dado bien utilizar los últimos desarrollos tecnológicos para estafar a los pobres.

—¿Cree que la crítica y la teoría postcoloniales tienen algo que enseñarnos a los ciudadanos de los Estados Unidos? ¿Qué diría acerca de la tesis de que los Estados Unidos tienen en realidad sus propios sujetos postcoloniales, esto es, puertorriqueños, chicanos, filipinos, coreanos, vietnamitas, nicaragüenses, etcétera?

—Esta tesis parece plausible. Sin embargo, no creo que haya nada importante en las llamadas «crítica y teoría postcoloniales». Me parecen modas académicas y no fuerzas de cambio social, modas que mantienen ocupados a los intelectuales con el pasado, en vez de con lo que se tiene que hacer ahora. Mis primos postcoloniales en Irlanda se dividen entre los que todavía piensan en lo que los ingleses les hicieron, y los que piensan en cómo fortalecer el papel de Irlanda en la Comunidad Europea. Esta segunda forma de pensar es, a mi juicio, preferible.

—Siempre me he sentido perplejo ante el siguiente contraste. Por un lado, tenemos la desmistificación e interrogación que Derrida lleva a cabo de las fronteras entre disciplinas como la filosofía y la literatura, y la crítica de Habermas a esta igualación de disciplinas; por otro lado, tenemos la estrategia similar de Rorty, consistente en desmontar la soledad e independencia soberanas de la filosofía, y la reacción bastante positiva a su trabajo o, si no positiva, por lo menos no tan severamente crítica, por parte de Habermas. ¿Cuál es la diferencia que marca aquí la diferencia?

—Habermas cree que la filosofía debe tener pretensiones de validez universal que tal vez la literatura no tenga. Tal y como afirmo en los intercambios con Habermas en *Rorty and his Critics* [Rorty y sus críticos], la noción de «pretensión de validez universal» no me parece de utilidad. Así que concibo la diferencia entre la filosofía y la literatura en términos históricos en vez de epistemológicos. Tanto Habermas como Derrida creen más que yo que la filosofía está claramente demarcada del resto de la cultura. No creo que trazar una frontera sea un ejercicio útil. La frontera interesante se da entre la filosofía escolástica y la poesía académica, por un lado, y la filosofía y poesía originales, por otro.

—¿Cree que la filosofía es diferente de la literatura? O quizás más claramente: ¿cuál es la diferencia entre La náusea *de Sartre y* Ser y tiempo *de Heidegger? ¿Podemos distinguir un trabajo filosófico de un trabajo supuestamente no filosófico? ¿O no es todo esto nada más que una ficción producida por un canon?*

—Si tienes que estar razonablemente familiarizado con la obra

de Platón, Kant, etc., para sacar algo del libro, entonces se trata probablemente de un libro de filosofía. La diferencia entre *La náusea* y *A la búsqueda del tiempo perdido* es que ésta puede leerse sin saber nada de filosofía, mientras que para entender algo de la primera se necesita haber leído *El ser y la nada*, *Ser y tiempo*, etc., y, a su vez, para entender algo de estos libros tienes que haber leído a Platón a Kant, etc. En ese sentido, *La náusea* es un libro de filosofía además de una novela. *El último puritano* de Santayana, por el contrario, es una novela que casualmente fue escrita por un filósofo, cosa que no hace falta saber para leerla con provecho.

—En un ensayo titulado «La filosofía y el futuro», usted apuntó: «Tenemos que estar de acuerdo con Marx en que nuestro trabajo consiste en hacer que el futuro sea diferente del pasado, en vez de pretender saber lo que el futuro tendrá necesariamente en común con el pasado». Interpreto esta idea como una recontextualización de la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx. A mi juicio, esta idea convierte a la filosofía en un proyecto utópico, o mejor, la filosofía se convierte en el arte de imaginarse el futuro. A pesar de todo, en el mismo párrafo donde aparece esta idea, usted también afirma que los filósofos tienen que intentar ser como ingenieros y abogados, que debemos averiguar qué necesitan nuestros clientes. Este precepto sugiere que la filosofía se convierta en ingeniería social, una especie de relaciones públicas elaborada. ¿Cómo puede tratar la filosofía del futuro, cuando debe atender a las «necesidades» de sus clientes?

—Nuestros clientes, como los de Marx, son los pobres y desgraciados. Marx practicó una especie de relaciones públicas elaborada. Y Dewey también. Lo que necesitamos es más y mejores agencias de relaciones públicas para clientes que, de otro modo, no están lo suficientemente representados. No necesitamos predecir el futuro. Marx parecía tonto cuando afirmó que sabía lo que iba a ocurrir después, en vez de sugerir qué debía ocurrir después. Una buena agencia de relaciones públicas contribuye a hacer que el futuro sea diferente del pasado.

—Internet, y la revolución de la información en general, ya ha revolucionado nuestro mundo, y seguirá haciéndolo de formas todavía más radicales, tal y como indican Jeremy Rifkin, Manuel Castells y Vanda Shiva. ¿Cree que la filosofía o, digamos, el pensamiento crítico, tendrá un nuevo espectro de preguntas que tratar, y que tal vez tengamos que inaugurar una nueva subdisciplina llamada algo así como ciber-filosofía?

—Quizás, aunque no lo creo realmente. El teléfono y el telégrafo no crearon una tele-filosofía, así que dudo que Internet tenga que producir una ciber-filosofía. Gran parte de lo que se escribe sobre la revolución de la información es bombo mediático.

—Mucha gente se sintió decepcionada porque el Comité Asesor Nacional sobre Bioética no promulgó una condena inequívoca de la clonación. ¿Pueden y deben los filósofos decir algo importante e iluminador sobre la clonación? De hecho, sospecho que un rortiano se opondría, tal vez, tanto a un rechazo categórico de la clonación, como a su censura moral. Puesto que, tal y como usted anota en muchos sitios, tenemos que abandonar la idea de que los seres humanos son animales con «un ingrediente extra añadido». Los clones sólo serían otro tipo de seres vivos, ni inferiores ni superiores a los humanos, tan sólo concebidos y criados de forma distinta.

—Creo que la cuestión de si la clonación es deseable es un asunto pragmático que ha de ser discutido mediante la elaboración de guiones alternativos, guiones que pueden ser solamente escritos por gente que sabe mucho más que yo sobre las líneas actuales de la investigación biológica y médica. Las cuestiones metafísicas sobre la naturaleza de los seres humanos son irrelevantes sobre este punto, como siempre. No soy lo suficientemente experto como para tener una opinión razonada sobre la clonación.

—¿Qué piensa de los argumentos contra la clonación de Habermas, idénticos a los de Hans Jonas, según los cuales la clonación sería una violación del derecho de los individuos a tener un futuro abierto, derecho que la clonación supuestamente previene o impide?

—No he leído los argumentos de Habermas sobre este asunto. Cuando lo haga, tal vez corrija lo que dije en respuesta a la última pregunta.

—Usted anotó en otra entrevista que «si cuidásemos la libertad, la verdad se cuidaría a sí misma». Esta afirmación me parece muy atractiva, pero también desconcertante: ¿podemos cuidar la libertad sin apelar a la verdad, en el modo en que, por ejemplo, debemos expresar la maldad del sexismo, el racismo y la pobreza en términos de la «verdad» de los efectos deletéreos, adversos, devastadores, debilitantes y desmoralizadores de estas formas de discriminación, exclusión, privación, y demás?

—Mi idea fue que si podemos cuidar la libertad mediante la creación de una prensa libre, un poder judicial libre, unas universi-

dades libres, etc., entonces aquellos que han sufrido, o por lo menos son conscientes de los efectos del sexismo, el racismo y la pobreza, serán capaces de hacer que más gente conozca estos efectos. Traté de defender esto con la idea de que la «verdad» es un nombre para lo que muy probablemente se concibe como las condiciones ideales de comunicación habermasianas: las condiciones fomentadas por una prensa libre, un poder judicial libre, y unas universidades libres. Apelamos a las declaraciones de los torturados, a los testimonios en los archivos, a los monumentos del pasado, a los preparados del microscopio, a las imágenes en la lente del telescopio, etc., etc., pero no a la «verdad». La insistencia en la existencia o la importancia de la verdad parece vacua, por lo menos en comparación con la insistencia en la necesidad de la libertad.

—Las recientes elecciones del 2000 han sido consideradas por muchos un desastre nacional. Algunos especulan con que el modo en el que la Corte Suprema intervino no sólo ha empañado de manera irreparable la imagen de la más sagrada rama del gobierno, sino que también ha sido un golpe para el empuje popular que toma parte en la legitimidad de nuestro sistema electoral. A la luz de su defensa de la primacía de la política con respecto a la filosofía, en relación a la clarificación por parte de Rawls de su teoría de la justicia, me pregunto si los sucesos de las últimas elecciones se interpretarán como una confirmación lamentable de su punto de vista. A pesar de todo, usted también ha escrito en otra parte que «en la medida en que nuestros presidentes, nuestros partidos políticos y legisladores se hacen más corruptos y frívolos, nos volcamos en el poder judicial como la única institución política por la que todavía sentimos respeto. Este respeto no es veneración por la inmutabilidad euclidiana de la ley. Es un respeto por la capacidad de los hombres y mujeres decentes de sentarse en torno a una mesa, de discutir, y de llegar a un consenso razonable».

—Estoy de acuerdo en que la Corte Suprema empañó su propia imagen y dañó severamente la legitimidad del sistema. Creo que el juez Scalia será recordado como aquel que perjudicó a la Corte y a la democracia americana en mayor medida que cualquiera de sus predecesores desde Taney, el autor de la resolución Dred Scott. La frase mía que ha citado sobre el respeto al poder judicial se ha quedado obsoleta.

—Si parafraseamos algo que dijo sobre Wittgenstein y Heidegger en la misma frase, da la impresión de que usted ha leído todo, aunque

sus lecturas van acompañadas de opiniones muy definidas. Cuando le leo, no siento que esté leyendo a un «filósofo americano». A usted se le lee y suena como un europeo, un hombre o mujer del Renacimiento. ¿Cómo desarrolló estas prácticas de lectura? Si aconsejara a un joven que quiere ser filósofo, ¿que le diría sobre sus prácticas y hábitos de lectura?

—No he leído mucho, aunque probablemente sí más que el filósofo analítico americano medio. Creo que el contraste con una profesión filosófica que no demanda a sus estudiantes la lectura de muchos libros antiguos crea la ilusión de que soy especialmente erudito. No aconsejaría a una persona joven que quiere leer extensamente y ser capaz de situar su trabajo filosófico en un contexto cultural más amplio que se matriculase en un programa estándar de doctorado en filosofía. Habitualmente, aconsejo a los estudiantes de este tipo que, en lugar de matricularse en un programa así, vayan a uno interdisciplinar como el Comité de Pensamiento Social de la Universidad de Chicago.

—¿Hay algo que haya escrito y de lo que se arrepiente, o algo que le gustaría haber escrito?

—Me gustaría haber escrito libros como *Unnatural Doubts* [Dudas no naturales] de Michael Williams y *Making It Explicit* [Haciéndolo explícito] de Robert Brandom. Ambos tienen las mismas ideas filosóficas que yo, pero combinadas con una pericia argumentativa y una precisión de pensamiento nunca logradas por mí. Simplemente, mi cerebro no da para más.

SOBRE EL 11 DE SEPTIEMBRE

*Entrevista con Eduardo Mendieta**

Eduardo Mendieta: *El 11 de septiembre ya se ha convertido en una fecha muy singular en la historia de los Estados Unidos. Personalmente, me siento como si hubiese envejecido cien años como ciudadano. Mucha gente se ha preguntado por qué ha ocurrido algo así. O incluso, cómo ha podido ocurrir. Pero me gustaría preguntarle, ¿qué significa, o debería significar, el 11 de septiembre para el pueblo americano?*

Richard Rorty: Significa que hay suficiente dinero en las manos de grupos criminales internacionales para financiar planes terroristas complejos y ambiciosos. Esto ya lo sabíamos desde hace tiempo, pero el 11 de septiembre lo ha hecho evidente en nuestra propia casa. El 11 de septiembre no nos debe conducir a pensar que los Estados Unidos están obrando mal (aunque lo estén). Tampoco representa una revuelta del Tercer Mundo contra el Primer Mundo rico (aunque tal vez algún día se dé una revuelta así). El éxito del grupo de Bin Laden no nos enseña una moraleja general de grandes dimensiones. Nos dice que incluso los países más ricos y satisfechos están ahora al alcance de cualquier ataque de gángsters internacionales, pero eso es todo.

—¿Cree que la índole de este ataque terrorista a los Estados Unidos autorizó la acción militar que ha sido desatada en Afganistán?

—Sí. Nuestro gobierno por supuesto nos miente todo el tiempo, así que nunca sabremos si los informes de inteligencia justificaban la campaña en Afganistán. Pero si presuponemos que nos han contado

* 13 de diciembre de 2001.

más o menos la verdad sobre los campos terroristas a las afueras de Kandahar, entonces la acción militar llevada a cabo por los Estados Unidos parece justificada. De hecho, si no se hubiese llevado a cabo, nuestro gobierno no habría estado haciendo aquello por lo que le pagamos: disminuir el riesgo de que los americanos sean asesinados por criminales.

—En un editorial que escribió poco tiempo después del 11 de septiembre, y que ha aparecido en Die Zeit *(66/2001), apelaba usted a los amigos de los Estados Unidos para que estuvieran al acecho de posibles ataques a los derechos civiles por parte de unos Estados Unidos cada vez más militarizados. ¿Cree que los miedos que expresaba usted en este editorial han sido ratificados por las recientes órdenes ejecutivas y por las acciones de Ashcroft, del Departamento de Estado y de la Casa Blanca?*

—Sí. El ministro de Justicia Ashcroft encarna una de mis peores pesadillas: un ministro de Justicia que no está interesado en las protecciones constitucionales, y que está muy interesado, por el contrario, en la expansión del poder de la policía. Las tonterías sobre las restricciones de la difusión de las cintas de vídeo de Bin Laden, el establecimiento de tribunales militares y otras medidas así, aumentan mi sospecha de que la administración actual sólo quiere concentrar más y más poder en las manos de la rama ejecutiva. La falta de acción de los demócratas en el congreso en los últimos pocos meses me parece inexcusable.

—En este mismo editorial concluye con las palabras: «Espero que estos amigos no se sientan decepcionados con las decisiones que mi gobierno tomará pronto, no sólo decisiones sobre represalias inmediatas, sino también aquellas que afectarán al futuro de la democracia americana». Me pregunto si cree que los amigos de la república americana se sienten o deben sentirse decepcionados.

—Es demasiado pronto para saberlo. Tal vez haya una reacción contra las nuevas restricciones de derechos civiles una vez que haya terminado la campaña en Afganistán.

—¿Cree que la administración podría o debería haberse hecho cargo de una manera diferente de la reacción frente a este ataque a los Estados Unidos?

—No de forma muy diferente, no. Sospecho que cualquier presidente habría hecho poco más o menos lo que hizo Bush. Probablemente yo habría hecho lo mismo si hubiera sido presidente.

—Es totalmente evidente que la administración de Bush empezó con un tono unilateral, aislacionista e imperialista, con bastante pose de macho. ¿Cree que esta actitud ha cambiado?

—No, no ha cambiado casi nada. El rechazo del tratado ABM* sin el consentimiento del congreso muestra que Bush todavía es capaz de ser arrogantemente anti-internacionalista. Bush se ha visto forzado a mostrar más interés que antes por el soborno y la adulación de otros gobiernos, para que éstos hagan lo que quieren los Estados Unidos, pero no hay más cambio.

—Ésta es una cuestión difícil, veamos si puedo articularla. Es difícil porque podría dar la impresión de que presupone en realidad una posición aceptable y defendible, el que de algún modo el filósofo e intelectual público Rorty pueda ser considerado provinciano y agresivamente patriotero. Pero, por supuesto, esta posición está lejos de la verdad. Ha habido pocos filósofos estadounidenses que hayan sido tan cosmopolitas y hermenéuticamente benignos como usted. No obstante, aquí viene la pregunta. En parte, se ha echado la culpa de los sucesos del 11 de septiembre a nuestra ceguera, a nuestra mera preocupación por nosotros mismos, a nuestro desconocimiento del mundo, en el fondo a la ignorancia e ingenuidad que nos imponemos a nosotros mismos y en la que incurrimos siempre. De forma sucinta, se ha echado la culpa del 11 de septiembre a nuestra patriotería y nuestro chovinismo. Me puedo imaginar que, en algún lugar, alguien ya está tejiendo una narrativa en la que el énfasis en el «nosotros» y el «etnocentrismo confeso» de Rorty son los culpables de «haber merecido» esta llamada de atención del 11 de septiembre. ¿Cómo podría argüir que su defensa de un etnocentrismo no guarda relación con este tipo de patriotería y chovinismo que muchos apuntan como justificación y razón fundamental del 11 de septiembre?

—Echar la culpa del ataque terrorista a nuestra (verdaderamente existente) patriotería y nuestro chovinismo es como echar la culpa al sistema capitalista de las mafias estadounidenses y rusas. No tiene sentido. La gente como Bin Laden tiene un plan al que no le afecta nada de lo que hacen o harán los Estados Unidos.

—¿Cree que hay un antiamericanismo saludable y que no debería confundirse con el antiamericanismo que se mofa de «América» como república o de «América» como la patria de la justicia, *para usar la expresión de Pedro Henríquez Ureña?*

* Tratado contra misiles balísticos. [*N. de la T.*]

—Hay por supuesto la crítica normal del gobierno de un país democrático por parte de los ciudadanos de ese país y por parte de la opinión pública mundial. Yo me sumaría sinceramente, sabe Dios, a muchas de estas críticas: críticas de lo que nuestro gobierno está y no está haciendo, tanto en casa como en el extranjero. Pero tal crítica no es una cuestión de «antiamericanismo».

La gente que solemos habitualmente llamar «antiamericana» son los intelectuales que insisten en que América no utilice nunca la fuerza militar fuera de sus fronteras. Pero esta insistencia es absurda. Mientras que no tengamos una fuerza policial internacional, el mundo esperará inevitable y razonablemente que los Estados Unidos desempeñen el papel del policía global. El establecimiento de tal fuerza internacional es un objetivo muy deseable. Si las demás naciones se uniesen para crear tal fuerza (tal vez con los Estados Unidos como núcleo), entonces los Estados Unidos poco a poco dejarían de ser un matón. Pero mientras que sólo haya una nación con el dinero y el poder para ejercer la función policial, entonces serán inevitables tanto las intervenciones militares estadounidenses en puntos calientes como las acusaciones de que somos unos matones. El antiamericanismo de los intelectuales es igual que su anticapitalismo: no tienen una idea clara de cuál podría ser la alternativa a la dependencia de América cuando Bosnia, Ruanda, Kosovo o el terrorismo internacional la hacen necesaria, ni tampoco proponen una alternativa al crecimiento de las economías de mercado. Simplemente hacen como si tuvieran alternativas, pero con fines retóricos. La energía que los intelectuales no americanos gastan en su antiamericanismo debería invertirse en la creación de policías que incrementen la independencia de sus países respecto de los Estados Unidos. Aunque América, como ellos dicen con acierto, a menudo se comporta como un matón, simplemente el recordarnos este hecho evidente no contribuye al debate político.

—Me gustaría ahora hablar sobre su trabajo más reciente, a saber, sobre el papel de la religión en la vida contemporánea. ¿Cree que debemos concebir el 11 de septiembre como un suceso que no podría haber sido posible, ni incluso pensable, sin la convergencia explosiva del fanatismo, la riqueza y la alta tecnología, gracias a los efectos sinérgicos y catalizadores de la religión?

—Ése es un modo excesivo y demasiado teórico para describir la habilidad de un saudita mocoso y *playboy*, consentido e insatisfecho, para reunir el suficiente dinero y el número suficiente de jóvenes idealistas y hacer lo que hizo el 11 de septiembre. La religión fue, por supuesto, una gran ayuda para los planes homicidas y egoís-

tas de Bin Laden, pero hablar de sus «efectos sinérgicos y catalizadores» es una exageración y una dramatización excesiva de su papel.

—¿Cree que tiene algo de sentido hablar como lo hace Samuel Huntington del «choque de civilizaciones», y civilización aquí significa visión religiosa del mundo?

—No. Falwell y Robertson —los telepredicadores a los que la gente ha llamado los «talibanes americanos»— representan al cristianismo tan poco como Bin Laden al islam. Ambos son sólo unos ladrones que, como los papas del Renacimiento, utilizan la religión para sus fines egoístas.

—En su reciente discurso de aceptación del premio literario Meister Eckhart —un texto, a mi juicio, muy hermoso— usted habla de cómo el debate entre los ateos y los creyentes se ha vuelto obsoleto en su mayor parte porque la ciencia y el sentido común han ganado lo que en realidad era una batalla cultural por la definición de nuestras vidas públicas. Al mismo tiempo, usted desearía haber utilizado el término «anticlericalismo» en vez de «ateísmo» para describir su posición. Este término es, en su opinión, más apropiado para describir la idea de que la religión «organizada» es una amenaza política. Usted escribió: «[...] a la religión no hay absolutamente nada que objetarle con tal de que permanezca en la esfera privada, con tal de que la creencia religiosa sea considerada como algo enteramente irrelevante para la política pública». Pero ¿es posible concebir la cultura americana sin el modo en el que el lenguaje y las creencias religiosas sustentan nuestras más profundas creencias sobre la justicia, la equidad y la justicia distributiva? ¿No es verdad que el compromiso americano con una república de derecho está entrelazado con una religión civil que le proporciona su vitalidad y estabilidad, de modo tal que nunca habríamos tenido a Martin Luther King, a Malcom X, a los Berrigan Brothers, ni las muchas congregaciones religiosas que fueron a América Central para resistir y morir como testigos de la paz, ni a bastantes «profetas» que han hecho que los Estados Unidos sean un país con libertad religiosa, pero también con derechos civiles?

—Si cada vez que sale un nuevo Martin Luther King, también sale un nuevo Jerry Fallwell, ¿vale la pena arriesgarse? A mi parecer, vale la pena arriesgarse a que nos quedemos sin ningún King si la ventaja es quedarse sin los Falwells. Pero no puedo aportar ningún argumento irrebatible. Simplemente sospecho que la existencia continuada de las iglesias es, en general, más un peligro que una ayuda para el crecimiento de una sociedad global democrática.

—Sin embargo, a un nivel más general, ¿se puede disociar Occidente de, en términos de Heidegger, sus raíces ontometafísicas donde tanto el pasado como el futuro abrigan promesas singulares? ¿No cree que incluso sus propias convicciones son secularizaciones *de la promesa de una justicia divina elaborada históricamente? Por ejemplo, su idea de que «la santidad reside en un futuro ideal» y la de que «lo santo [...] está estrechamente ligado a la esperanza de que algún día, en un milenio próximo, mis descendientes remotos vivirán en una civilización global en la que el amor es prácticamente la única ley. En tal sociedad, la comunicación estaría libre de dominación, la clase y la casta serían desconocidas, la jerarquía sería cuestión de conveniencia pragmática temporánea, y el poder estaría enteramente a disposición del acuerdo libre de un electorado culto y bien educado».*

—No me importa mucho si son secularizaciones de la idea de justicia divina o sustitutas suyas. ¿Cómo se podría decidir? ¿Por qué iba a importar? Es cierto que el cristianismo atemperó Europa a la idea de la democracia igualitaria. Pero sospecho que, pasado un tiempo, la idea habría surgido incluso si todos hubiéramos adorado a Baal.

NOTA DEL EDITOR

Este libro surgió inicialmente como un libro diferente. Llegó a convertirse en la presente compilación de entrevistas gracias a Alejandro Sierra, que acogió con entusiasmo y apoyó mi empeño en llevar a cabo esta traducción. Sin su ayuda y su paciencia, este libro nunca se hubiera formado. En la selección, traducción y reunión de estas entrevistas, he tenido ocasión de encontrar, si bien sólo a través del correo electrónico, a algunas personas excelentes cuya ayuda, ánimo y trabajo han sido indispensables. Chronis Polychroniou compartió conmigo las dos largas entrevistas que mantuvo con Richard Rorty, y me dio plena libertad para seleccionar aquello que a mi juicio encajaría mejor en este volumen. Estoy especialmente agradecido a los *Prickly Pear Pamphlets* por autorizarme a reproducir las entrevistas de Derek Nystrom y Kent Puckett con Rorty, publicadas en forma de un pequeño panfleto con el título *Contra los jefes, contra las oligarquías: una conversación con Richard Rorty*. Asimismo doy las gracias a los editores de *Harvard Journal of Philosophy*, *Neue Rundschau*, *2B: A Journal of Ideas* y *Philosophy and Literature*, por autorizar la reedición de las entrevistas publicadas en sus respectivas revistas. Cynthia Paccacerqua y Azucena Cruz me ayudaron a convertir un montón de fotocopias en un manuscrito electrónico. Azucena me ayudó a salvar las últimas etapas destinadas a pulir el manuscrito. Quiero dar también muy especialmente las gracias a Norman Bussiere, profesor de colegio retirado que participó en mi seminario sobre Rorty, por tenerme al corriente de las últimas publicaciones de éste. En fin, este volumen no habría sido posible sin la disposición de Richard Rorty a dejarse convencer de la viabilidad de un

libro semejante. Pero una vez que se convenció de ello, me prestó todo su apoyo, colaboración y atención. No tengo ninguna duda de que Richard Rorty es el filósofo vivo más importante de los Estados Unidos, y por ello me siento particularmente honrado de que me haya dedicado una parte tan considerable de su tiempo. Y por ello también me siento especialmente agradecido hacia él por su generosidad. Tengo la esperanza de que este libro permitirá que muchos de aquellos que le rechazan, y que de forma deliberada representan equivocadamente sus puntos de vista, consideren en qué amplia medida Rorty ha estado de forma coherente del lado de la democracia y ha sido un defensor incansable del sueño de una América que debemos seguir forjando, porque su «identidad moral aún ha de ser forjada, más que necesita ser preservada».

EDUARDO MENDIETA